VIAJEROS POR EL MUNDO MAYA

biblioteca digital viajeros
CEPHCIS UNAM

VIAJEROS

COLECCIÓN SEXTANTE

2

biblioteca digital viajeros
CEPHCIS UNAM

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES
Y EN CIENCIAS SOCIALES

Carolina Depetris
(editora)

VIAJEROS POR EL MUNDO MAYA

C E P H C I S U N A M
biblioteca digital viajeros

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Mérida, 2015

Primera edición: 2010
Fecha de término de edición: 10 de diciembre de 2010
Primera reimpresión: 30 de enero de 2015

D. R. © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. Del. Coyoacán,
C. P. 04510, México, D. F.

Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales
Ex Sanatorio Rendón Peniche
Calle 43 s. n., col. Industrial
Mérida, Yucatán. C. P. 97150
Tels. 01 (999) 9 22 84 46 al 48
Fax: ext. 109
http://www.cephcis.unam.mx

Ilustración de la portada: *Koche*' pintura de Bernard Lemercier a partir de un dibujo de Frédéric de Waldeck. Fondo reservado del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM.

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio sin la autorización del titular de los derechos patrimoniales

ISBN 978-607-02-1961-0

Impreso y hecho en México

UNAM
CEPHCIS
biblioteca digital viajeros

Índice

Introducción 7

Viajes del pirata Dampier a Campeche 9
Adrián Curiel Rivera

Oriente está en Yucatán. El viaje de Frédéric de Waldeck 21
Carolina Depetris y Romina España

Emanuel von Friedrichsthal: su encuentro con Mesoamérica
y su descripción de Chichén Itzá 33
Arturo Taracena Arriola y Adam T. Sellen

El último viaje de Santiago Bolio 59
Adam T. Sellen

En busca del don para curar.
Los viajes al inframundo de los *h-meno'ob* yucatecos 79
David de Ángel García

Guías de viaje para Xibalbá: aparecidos y retornados mayas 95
Mario Humberto Ruz

Ilustraciones 121

CEPHCIS UNAM
biblioteca digital viajeros

C E P H C I S U N A M
biblioteca digital viajeros

Introducción

Un siglo después de que Odiseo llegara por fin a Ítaca existió en Nínive un monarca amante de las letras. En los restos de su biblioteca se encontraron unas tablas muy antiguas, al parecer del año 2000 a. C., repletas de signos de lo que resultó ser nuestra más primitiva forma de escritura. En la tablilla IX de las XII incompletas que existen se lee:

> A pesar de las angustias...
> a pesar de la humedad o de la aridez...
> a pesar de las quejas...
> ahora, tomaré el camino....

Ésta es la voz de Gilgamesh, el héroe de la saga, anunciando su camino a la montaña de la inmortalidad, y es este viaje en contra de la muerte uno de los más antiguos que conocemos. Después de él viajaron muchos y por muy diferentes motivos: lo hicieron los Argonautas, Eneas y San Pablo, también Lancelot y la corte de Arturo, Carlomagno, el Amadís de Gaula, Don Quijote, Sindbad, Marco Polo, San Brandán y Eric el Rojo; viajaron Dante, Mandeville, Colón, Vespucio, Magallanes, Cortés, Napoléon, Byron, Goethe, Humboldt, Darwin y muchos, muchísimos más. Desde la antigüedad hasta nuestros días los hombres han, hemos, viajado para, en lo esencial, trasladarnos de un espacio a otro, de un tiempo a otro, de una realidad a otra. Millones de pícaros y aventureros, de científicos y turistas, de curiosos y peregrinos han transitado por agua, por tierra y por aire este mundo y otros mundos para conocer y conocerse, para conquistar, para investigar, para luchar, para salvarse, para escapar, para llegar.

Una geografía asombrosa se ha descubierto en itinerarios *autour de la chambre* y a través del espejo, en el centro de la Tierra y en la Luna, en lo

UNAM
biblioteca digital viajeros

profundo del mar y en los Andes, en el Paraíso, en el Infierno, en selvas y desiertos, en los polos, en el ecuador, en los sueños, en la muerte. Se viaja y se ha viajado tanto desde que Gilgamesh escuchara la invitación de Girtablilu, "La puerta de la montaña / está abierta para ti", que podríamos pensar que ya no hay lugares reales ni imaginarios que no hayan sido visitados al menos una vez. Hoy, desde una computadora, la superficie de la Tierra, el fondo del mar, parcelas del universo, están siempre disponibles. Pero lo cierto es que en cada derrotero se recorre, a la par que una geografía física, una íntima que hace que cada viaje a un mismo lugar sea, en realidad, siempre distinto.

En este libro que hemos llamado *Viajeros por el mundo maya*, todos los personajes estudiados han llegado, han andado o han partido de territorios de lo que hoy conocemos como Guatemala, Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Chiapas y Tabasco. Pero la geografía que nos proponemos recorrer aquí no se agota en un mundo que bien sigue la traza de los mapas; abarca también otros de dimensiones borrosas, oníricas, altamente simbólicas.

Entre los que anduvieron por el primero, encontraremos a un pirata que llegó a la costa de Campeche para escribir un extenso testimonio de fina literatura, a un supuesto barón francés que arribó a Uxmal siguiendo el rastro de las tribus perdidas de Israel, a un noble austriaco, protegido de Humboldt, que acarreó el primer daguerrotipo por la región, y a un muy cuestionado subinspector de monumentos en Yucatán que tomó un tren desde Dzitás a Mérida para no llegar jamás. Entre los que nos llevarán *ailleurs*, como decían los surrealistas, estarán aquellos que bajan al inframundo y vuelven de él dotados de un especial don para curar, y otros que emprenden su último viaje en este mundo al que sólo retornarán en sueños. Algunas imágenes de estos viajes se pueden apreciar entre las páginas 121 y 135.

Los seis ensayos fueron presentados por sus autores en el Simposio "Itinerarios de viajes para el mundo maya", en el marco del Séptimo Congreso Internacional de Mayistas celebrado en el Centro Peninsular en Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAM, en Mérida, Yucatán, del 8 al 14 de julio de 2007. Constituyen, por sí mismos, fascinantes excursiones. He aquí, entonces, las bitácoras de esos viajes.

biblioteca digital viajeros

Viajes del pirata Dampier a Campeche

Adrián Curiel Rivera

Se ha escrito mucho acerca de los orígenes de William Dampier pero, como señala el especialista en piratas Philip Gosse, ninguna biografía es capaz de suplir sus propios relatos (106). Se sabe que nació en East Coker, condado de Sommerset, en 1652. Hijo de una modesta familia de labradores, recibió una educación básica y hubo de trabajar como tendero, ocupación que aborrecía. La familia no lo había creído apto para dedicarse a las tareas del mar. El propio Dampier explica que, con la muerte de sus padres, y tras haber abandonado la escuela de latín donde aprendió a escribir y aritmética, se enroló en 1669 como grumete en un barco de Weymouth, satisfaciendo así sus muy tempranas inclinaciones por ver el mundo. Su primera singladura tuvo como destino Francia, y ese mismo año navegó hasta Terranova, pero el clima frío le resultó tan insoportable que, cuando regresó a Inglaterra, se dijo a sí mismo que su constitución no estaba hecha para los arduos oficios de la marinería. Poco después, sin embargo, partiría a bordo del *John & Martha* rumbo a las más templadas Indias Orientales, y en 1673 se alistaría en el *Royal Prince*, bajo las órdenes del capitán Edward Spragge, y pelearía en la guerra de Holanda, en uno de cuyos combates fue gravemente herido, por lo que fue trasladado al hospital naval de Greenwich. Tras casi un año de convalecencia, en 1674 decidió embarcarse en el *Content* hacia las Indias Occidentales, arribando unas semanas después a Jamaica. Dampier refiere que, antes de zarpar, había firmado un acuerdo con el capitán Kent para que a su llegada no fuera vendido como sirviente. Pudo, por tanto, desempeñarse como capataz en la plantación del coronel Hellier, si bien pronto se aburrió y abandonó el empleo para trasladarse a Port Royal y unirse a la

biblioteca digital viajeros

tripulación de Mr. Fisbook, con quien comerciaba al norte de la isla y por los alrededores. Cansado de la rutina, después de siete meses Dampier se embarcó en el *Captain Hudsel*, un queche que se dirigía al oeste de la Península de Yucatán a cargar palo de tinte.[1] Es a esta etapa de su vida que corresponden sus *Dos viajes a Campeche*. El propósito de este trabajo es analizar dichos recorridos por esta zona maya, así como poner de relieve el paralelismo y la vinculación, hasta ahora no suficientemente señalados, que su testimonio guarda con otro clásico de la literatura de piratas: *Los bucaneros de América* (1678), de Alexander O. Exquemelin.

El entorno y sus habitantes

El célebre libro de Dampier *A New Voyage Round the World* salió a la luz por primera vez en Londres en 1697. En su tercera edición, de 1705, el autor añadiría un segundo volumen titulado *Voyages and Descriptions*, cuya segunda parte está integrada por *Two Voyages to Campeachy*, texto traducido al castellano, en la versión citada de Porrúa, por Ana García Bergua.

El primer viaje a Campeche de William Dampier comienza en los primeros días de agosto de 1675, en una pequeña barca comandada por el capitán Johnson, que zarpa de Port Royal rumbo a la Isla de Términos. La navegación se hace en dos semanas, con viento en popa y, una vez que han dejado a estribor Pequeño Caimán y los islotes del sur de Cuba, la derrota, minuciosa e imprecisamente descrita por Dampier, incluye Cabo Catoche, una isla denominada en inglés *Loggerhead*, cuyas características permiten inferir que se trata de Holbox, y diversos puntos de la cornisa peninsular yucateca, entre otros un inidentificable Cabo Condecedo, que ora aparece cerca de Río Lagartos, ora más allá de Sisal hacia el suroeste.[2] Cuando los marinos avistan la Isla de Tris, al ser de poco calado su navío, anclan en Cayo Un Arbusto, adonde acuden casi de inmediato los cortadores de palo a ofertar su mercancía a cambio de ron y azúcar. De Cayo Un Arbusto, cargada la madera y luego de una breve visita a Tris

[1] Gosse 2003: 106-117, y Dampier 2003: 35-51. Véase también Preston 2004: 33 y ss. Según los autores de este ensayo, Hudsel era un marinero (el capitán Hudsel) y no una embarcación.

[2] Dampier, *op. cit.*: 57 y 67.

biblioteca digital viajeros

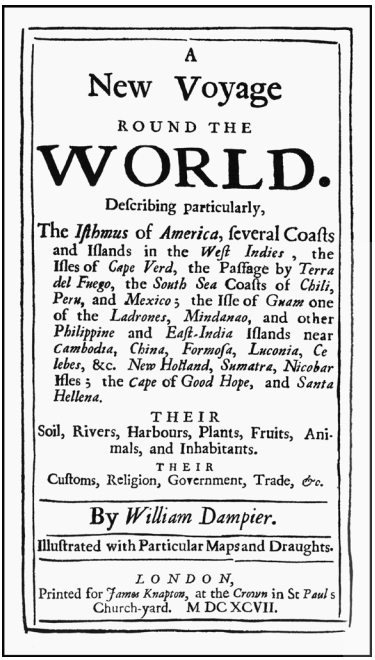

A
New Voyage
ROUND THE
WORLD.
Describing particularly,
The *Isthmus* of *America*, several Coasts and Islands in the *West Indies*, the Isles of *Cape Verd*, the Passage by *Terra del Fuego*, the *South Sea* Coasts of *Chili*, *Peru*, and *Mexico*; the Isle of *Guam* one of the *Ladrones*, *Mindanao*, and other *Philippine* and *East-India* Islands near *Cambodia*, *China*, *Formosa*, *Luconia*, *Celebes*, &c. *New Holland*, *Sumatra*, *Nicobar* Isles; the *Cape* of *Good Hope*, and *Santa Hellena*.
THEIR
Soil, Rivers, Harbours, Plants, Fruits, Animals, and Inhabitants.
THEIR
Customs, Religion, Government, Trade, *&c.*
By *William Dampier.*
Illustrated with Particular Maps and Draughts.
LONDON,
Printed for *James Knapton*, at the *Crown* in St *Paul's* Church-yard. M DC XCVII.

Lámina 1

para aprovechar la marea alta y hacer aguada, emprenden el tornaviaje a Jamaica. Pero esta vez no corren con tanta suerte y sufren una serie de percances. El pasajero Will Wooders, que se había unido a ellos, los previene de una flota española que está al acecho;[3] un norte los sorprende, la nave se bambolea como una cáscara de huevo y encallan en el Arrecife Alacranes. En esta situación Dampier no pierde la oportunidad de hacer un paréntesis y ensayar una larga disquisición acerca de la flora y la fauna de aquel sitio, misma que complementa con lo que hoy día estimaríamos un reportaje periodístico sobre la caza de focas, por parte de los ingleses, para fabricar sebo y aceite.[4] Tanto en este primer trayecto como en el segundo, la geografía se va configurando como un cambiante escenario movible en cuyo seno Dampier coloca una a una las piezas animales y vegetales de una naturaleza desconocida que le suscita diversas reflexiones y que es objeto de frecuentes comparaciones con especies similares de Europa. Después de Arrecife Alacranes, tocan las costas de Gran Cai-

[3] Dampier: 75.
[4] Dampier: 79-90.

biblioteca digital viajeros

mán, y luego pasan una breve temporada en Isla Pinos, cerca de la cual hay una guarnición de españoles y donde merodean muchos peligros, como lagartos y cocodrilos y unos cangrejos que, al alimentarse de manzanillo, se tornan mortales para aquellos que los consuman. Por fin, trece semanas después de la partida, retornan a Port Royal.[5]

En el relato de esta primeriza incursión campechana, Dampier no se explaya en comentarios acerca de la población indígena. No obstante, las que hace revelan la sagacidad de un observador atento. Cuando habla de los pescadores indios que faenan por la ruta del palo de tinte explica cómo éstos, al ver una embarcación sospechosa, hunden sus canoas hasta el borde del agua y se acuestan con sus cabezas justo encima del agua, con lo cual consiguen mantenerse a flote y desaparecer de la vista de sus enemigos. Al referirse a Mérida, la ciudad principal de la provincia, afirma que las familias mayas viven muy dominadas por los españoles, y que en el norte de la Península los indios suelen concentrarse en aldeas tierra adentro, lo que facilita la tarea de los corsarios que desembarcan en busca de alimento. En el apartado correspondiente a la segunda expedición, abundan las apreciaciones etnográficas. Al destacarse el carácter rebelde de indios fugitivos en las inmediaciones de la Laguna de Términos, se asevera que nada tiene de novedosa la tendencia, común a pueblos enteros de esa área, de huir al unísono y establecerse en la selva, y si por accidente son descubiertos, se mudarán de nuevo llevando consigo sus calabazas y sus hamacas, que amarraran otra vez entre dos árboles. A su paso por la costa tabasqueña de la Bahía de Campeche, Dampier registra en su cuaderno una serie de circunstancias atinentes a sus costumbres: en cada localidad hay un cacique o gobernador que ayuda a los religiosos a mantener la paz; cultivan el maíz y elaboran tortillas —"pequeños pasteles delgados"— y pozol; plantan algodón para vestirse, producen miel y cera, comercian con cacao y deben prestar servicios personales, además de que los frailes los obligan a casarse muy jóvenes para cobrarles impuestos e impedir que emigren a otra parroquia. Con todo, asegura Dampier, estos indios viven como caballeros si se los compara con aquellos que se encuentran cerca de las ciudades de Mérida y Campeche.[6]

[5] Dampier: 111.
[6] Dampier: 257 y 258.

biblioteca digital viajeros

Palo de tinte

No había transcurrido mucho tiempo después de su arribo a Port Royal cuando, "hacia finales de 1675 o 1676", Dampier zarpaba por segunda ocasión rumbo al Golfo de Campeche, resuelto a pasar una temporada con aquellos taladores que había conocido en su primer viaje y que habitaban la Isla de Términos y las ensenadas que circundaban la gran laguna y otras balsas colindantes. La explotación de las selvas de palo de tinte era una actividad ilegal, ya que toda la costa pertenecía al gobierno español, y no comenzaría a reportar pingües beneficios sino hasta la década de los 70 del XVII, luego de que el capitán James, tras haber tomado un barco cargado de esa madera, la vendiera en Inglaterra a un precio mucho más elevado del que había solicitado. El periplo se lleva a cabo con buen viento y Dampier se establece en la ribera de la Laguna Oeste. Ahí entra en contacto con los cortadores, con quienes acuerda ayudarlos a acarrear cien toneles de troncos a la costa, para cargarlos más tarde en una embarcación que venía en camino desde Nueva Inglaterra. Su servicio se cumple en un mes. Contentos con su desempeño, tres escoceses se asocian con él para obtener mejores ganancias. Entretanto, Dampier saca el manuscrito que siempre llevaba consigo dentro de un bambú hueco sellado con cera en los extremos, bosqueja una nueva taxonomía de los árboles y animales de la región e incluso transcribe la carta de un corresponsal amigo suyo con quien polemiza acerca de la apariencia y naturaleza de la "vaca de montaña", una especie de hipopótamo africano a juicio de su informador, una mixtura de ante y buey en opinión de William.[7] En esta segunda excursión también se detalla el modo como los indios salineros de Campeche trajinaban sin descanso para extraer el producto de los pozos y entregárselo a sus amos españoles, o cómo éstos desjarretaban con maestría a los toros y vacas viejas, cuidando que las camadas más jóvenes pudieran renovarse, providencia que los ingleses no tomaban. En una etapa posterior del viaje, el descubrimiento de unos loros amaestrados despierta el entusiasmo del cronista, quien les dedica una de las descripciones más citadas en los estudios sobre piratas: "[los pericos] que encontramos aquí fueron los mayores y más hermosos pájaros de su clase que yo haya visto en las Indias Occidentales. Su color era amarillo

[7] Dampier: 237-241.

biblioteca digital viajeros

y rojo, mezclado muy toscamente, y parloteaban lindamente, y era raro el hombre que no envió a bordo uno o dos de ellos."[8]

Pero si algo continúa impresionando al lector contemporáneo es la fuerza expresiva y la viveza de las imágenes que transmite Dampier al relatar las costumbres y las condiciones infrahumanas en que trabajaban los taladores del palo de Campeche. Aquellos 260 a 270 fornidos hombres cargaban hasta 400 pesas, sudaban la gota gorda con el cuerpo sumergido hasta la cintura en la estación de lluvias, cuando sólo debían saltar de sus cabañas para caer en el agua, y posteriormente no dudaban en despilfarrar sus haberes y salud ante la llegada de naves jamaiquinas repletas de ron. En realidad, la mayoría de estos cortadores de madera eran bucaneros o corsarios que se ganaban así la vida mientras se mantenían alejados del ejercicio de la marinería. Dampier mismo halla una relación de causalidad entre el florecimiento del comercio del palo tintóreo y lo que él denomina la decadencia de la piratería, pues una vez que Jamaica quedó bien fundada por los ingleses en 1655 y se estableció la paz con España, los que se habían consagrado al saqueo de los buques peninsulares, dada su notoria incapacidad de ahorro, tuvieron que arreglárselas de otra forma.

Durante su estancia en Términos y alrededores, Dampier corre diversas aventuras y se interna a cazar con otros cortadores en las sabanas que se extienden a los márgenes de las numerosas lagunas. En esos parajes el ganado era abundante, y cuando conseguían matar una res la cortaban en cuartos, le sacaban los huesos y después cada hombre hacía un agujero en la mitad de su porción para llevarla como collar. Si alguien experimentaba fatiga, troceaba la carne en la cantidad que estimara conveniente para aligerarle el paso y desechaba el resto. Un disenso con sus socios orilla a Dampier a talar los árboles por su cuenta, hasta que un bulto duro y rojo en su pierna le impide proseguir con su proyecto. Tras aplicar sobre el furúnculo las raíces asadas de lirios salvajes, William lo exprime con los dedos y de su piel brotan dos gusanos blancos y con pelo negro que "tenían el grueso de una pluma de gallina y alrededor de tres cuartos de pulgada de largo".[9] Al poco cae una tormenta que inunda por completo las selvas y arruina las vituallas almacenadas en las chozas. Entonces Dampier, sin mejores perspectivas en el horizonte, emprende un viaje de

[8] Dampier: 289-291.
[9] Dampier: 211.

biblioteca digital viajeros

casi un año por el litoral del Golfo de Campeche, pasando por los ríos Usumacinta y Tabasco hasta llegar a Alvarado (el lector puede consultar el mapa 2 en la página 124). En ese sitio se fascina con los papagayos descritos y perpetra, al asaltar el fuerte español, su primer acto de piratería.[10] Concluido el periodo de sus viajes campechanos, Dampier volvería a Jamaica y de ahí a Inglaterra, en lo que no sería sino una escala a nuevas peripecias, calamidades y hazañas marítimas, como la circunnavegación al globo en 1683 al bordo del *Revenge*, como resultado de la cual los indígenas de la costa norte de Australia son visitados por primera vez por europeos (mapa 1 en la página 124). Pero antes, a su retorno de Alvarado, cuando los efectos de la última tormenta habían sido casi olvidados, aún retornará Dampier a los acuosos bosques de la codiciada tinta. Circunstancia que le merece la siguiente reflexión:

> No es asunto mío determinar hasta dónde tenemos derecho a cortar madera aquí, pero puedo decir que los españoles nunca reciben menos daño de las personas que generalmente siguen aquel comercio, que cuando están empleadas en aquel trabajo.[11]

William Dampier y Alexander O. Exquemelin

Pese a la relativa mayor edad del cirujano Exquemelin, cuya fecha de nacimiento se sitúa alrededor de 1645, la analogía entre estos dos piratas literatos es sorprendente. Ambos son autores de sendos libros fundamentales para comprender el fenómeno de la piratería en la América española a lo largo del siglo XVII, obras marcadas por complejas historias editoriales y que, desde su aparición, se convirtieron en *best sellers*. Uno y otro comparten el talante naturalista de escrutadores del entorno y de su composición mineral y orgánica, y se preocupan por inferir patrones de conducta humana que se apliquen tanto a las sociedades hasta cierto punto familiares de los piratas y taladores, muchas veces los mismos individuos en ocupaciones distintas, como a los habitantes de aquellas tierras extrañas en vías de ser saboteadas o dominadas por las potencias europeas enemigas de España. Vale la pena comparar las observaciones de

[10] Dampier: 291-293.
[11] Dampier: 295.

biblioteca digital viajeros

Dampier aquí apuntadas sobre las poblaciones mayanses con esta otra de Exquemelin acerca de los nativos en el norte de Yucatán:

> Estos indios han estado bajo el yugo de los españoles cerca de cien años, y cuando éstos necesitan su trabajo se los llevan y los tratan con mucha crueldad. Cada seis meses los españoles envían un sacerdote ahí para convertir (así se figuran) a los indios, pero esas visitas revisten más impiedad que devoción y honra a Dios, pues ellos sólo van a robar lo que poseen estos pobres desdichados.[12]

Si los gusanos de Guinea y las anegaciones fueron los motivos por los que Dampier hizo suya la bandera de la piratería, Exquemelin abrazó la causa tras haber sido vendido por la Compañía Occidental de Francia, como criado, al teniente general de la Isla de la Tortuga, hombre déspota bajo cuya tiranía casi perece.[13] El inglés y el flamenco coinciden también en su deseo de explicarse la naturaleza y necesidad del negocio del palo de tinte. Si bien el segundo, que según propio testimonio anduvo con los bucaneros entre 1664-1670 (aunque algún estudioso afirme que es más probable que lo anterior haya ocurrido entre 1669 y 1674),[14] declara que ese árbol y otras especies tintóreas serían muy estimadas en Europa si tan sólo se supiera cómo usarlas, lo que es indicativo de que el episodio del capitán James aún no había tenido lugar, o era desconocido para Exquemelin. La paridad de los usos sociales y códigos de honor de taladores y bucaneros —como se sabe, estos últimos deben el nombre a su peculiar técnica, aprendida de los indios caribes, para ahumar y desecar la carne—, e incluso su común propensión a dilapidarlo todo en francachelas y riñas que constituían ritos de catarsis tras empresas de enorme esfuerzo físico o peligro, brindan a la contemporaneidad, a través de las plumas de Dampier y Exquemelin, un vívido fresco realista que permite reconstruir con certeza no sólo las condiciones en que operaban estos grupos de eu-

[12] "These Indians have been under Spanish dominion for a hundred years, and whenever the Spaniards need their labour they carry them off, and treat them very cruelly. Every six months the Spaniards send a priest there, in order (so they make out) to convert the Indians —but the visit furnishes more ungodliness than honour and service to God, for they only come to rob these poor simple folk of what they possess" (Exquemelin 2000: 110). La traducción es nuestra.

[13] Exquemelin 2000: 34.

[14] Beeching 2000: 18.

biblioteca digital viajeros

ropeos descastados, sino la historia de un siglo pautado por la lucha para conseguir la hegemonía mundial. Batalla encarnizada en la cual la piratería fue síntoma, causa y poderoso aliciente.

¿Literatura de viajes o viaje literario?

Fernando Aínsa, entre otros académicos, ha esclarecido cómo funciona el discurso europeo de la alteridad americana a partir de los escritos de Cristóbal Colón, y cómo dicho ensamblaje lingüístico tiende a apropiarse de esa realidad por explorar a través de una proyección de las convenciones y preconcepciones que encierra la idea de "nosotros".[15] Sin embargo se incurriría en una torpeza, amén de ser una injusticia, situarse desde la perspectiva de análisis menos equilibrados que los de Aínsa para censurar a Dampier una postura eurocentrista en sus escritos, o una actitud deliberada y petulantemente imperial. Tampoco sería de recibo reprocharle sus imprecisiones geográficas. Hay que tomar en cuenta la política sistemática de ocultamiento de datos por parte de la Metrópoli y sus representantes del otro lado del Atlántico, y la labor de contrainteligencia implementada por los ingleses, por lo que no resulta extraño que Dampier apele a la autoridad de Thomas Gage y remita al lector interesado, para mayor información acerca de las etnias indígenas en Nueva España, a su *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales* (1648).

En el prólogo a *Dos viajes a Campeche*, el historiador José Manuel Villalpando celebra que esta obra venga a llenar un vacío en la historia naval mexicana, no sólo por los escasos documentos náuticos de primera mano relativos a la península yucateca y a la bahía campechana de que en la actualidad se dispone, sino también porque en su opinión México es un país que, salvo que se trate de cuestiones turísticas, alienta la inexplicable costumbre de dar la espalda al mar.[16] Villalpando sin duda acierta, aunque su apreciación es restrictiva. El texto de Dampier es valioso en otros muchos aspectos. En parte es un personalísimo inventario naturalista. Una memoria de la tala clandestina del palo de tinte en América. Una relación del descubrimiento de las propiedades de este producto y del

[15] Ver Aínsa 1992.
[16] Villalpando 2003: 14.

biblioteca digital viajeros

apogeo que cobraría en Europa. La crónica puntual de un momento histórico donde la explotación furtiva maderera refleja la creciente reversión de las relaciones de poder entre España e Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVII.

Dos viajes a Campeche constituye asimismo, junto con el famoso libro de Exquemelin y otros pocos que aquí no es posible sino mencionar, como los de Basil Ringrose y Woodes Rogers, una suerte de bisagra que establece un antes y un después habilitando una mirada alterna entre la época dorada de bucaneros y filibusteros y su inminente ocaso, sobre todo a raíz de la firma del Acuerdo de Madrid en 1670, pacto que Henry Morgan incumpliría en un principio, devastando la ciudad de Panamá al año siguiente, pero cuyas severas penas, en calidad de gobernador de Jamaica, aplicaría más tarde y sin contemplaciones a sus antiguos compañeros. El edicto decretado por el rey Jorge I en 1717 dará la puntilla al fenómeno de la piratería en la Edad Moderna.

Los escritos de Dampier tienen una evidente conexión con la literatura, explícita o implícita. Baste recordar que, en una navegación de corso por los Mares del Sur, William conoció y trató íntimamente a Alexander Selkirk, aquel marino que, tras una disputa con el capitán del navío, fue desembarcado en 1704 en la isla desierta de Juan Fernández, a considerable distancia de las costas de Chile, incidente que inspiraría a Daniel Defoe para escribir su monumental *Robinson Crusoe* (1719). Pero la cualidad literaria de Dampier no se reduce a una cuestión meramente anecdótica. Y aunque es cierto que en una librería —como ocurriría con Exquemelin— se encontraría su obra clasificada en los estantes bajo el rubro general de "no ficción", también lo es que ha adquirido carta de naturaleza la teoría, expresada en diversos foros, de que los primeros grandes narradores de América Latina fueron aquellos cronistas foráneos inmersos entre la fábula y la historia. En este orden de ideas y dejando en claro que el siglo de Dampier y su nacionalidad fueron otros, y salvando obviedades como el hecho de haber sido inglés y escrito en su idioma y no en castellano, no vacilamos al sostener que la heterogeneidad discursiva de su relato torna a éste complejo y lo hace trascender las fronteras del simple testimonio. Por su manejo del tiempo, que no desprecia la prolepsis ni la analepsis, por la afortunada integración de los fragmentos estáticos descriptivos y las situaciones narrativas en movimiento, a lo que se suma una facilidad

biblioteca digital viajeros

extraordinaria para crear secuencias coherentes de cuadros y animar con gran plasticidad las escenas, *Dos viajes a Campeche* merece ser considerado no sólo un paradigma de la literatura de viajes sino un auténtico viaje literario. Quizá resulte exagerado concebirlo a partir de ahora como un antecedente de pleno derecho dentro de la tradición narrativa latinoamericana. Quizá no.

Índice de ilustraciones

Lámina 1: Portada de edición original de *A New Voyage Round the World*. (Página 11).
Lámina 2: Retrato de William Dampier. (Página 123).
Mapa 1: Mapamundi que muestra el derrotero de William Dampier en su viaje alrededor del mundo. (Página 124).
Mapa 2: Detalle de la parte media de América que incluye la Bahía de Campeche. (Página 124).

Bibliografía

AÍNSA, Fernando
1992 *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México: Fondo de Cultura Económica.

BEECHING, Jack
2000 "Introduction", Alexander O. Exquemelin, *The Buccaneers of America*. New York: Dover Publications, 7-20.

DAMPIER, William
2003 *Dos viajes a Campeche.* México: Miguel Ángel Porrúa.

EXQUEMELIN, Alexander O.
2000 *The Buccaneers of America.* New York: Dover Publications.

GOSSE, Philip
2003 *Quién es quién en la piratería.* Sevilla: Renacimiento.

PRESTON, Diana & Michael
2004 *A Pirate of Exquisite Mind*. New York: Walter & Company.

VILLALPANDO CÉSAR, José Manuel
2003 "Campeche ante los ojos de William Dampier. La historia que hacía falta", *Dos viajes a Campeche*. México: Miguel Ángel Porrúa, 13-27.

biblioteca digital viajeros

C E P H C I S U N A M
biblioteca digital viajeros

Oriente está en Yucatán. El viaje de Frédéric De Waldeck[1]

Carolina Depetris y Romina España

Frédéric de Waldeck llega desde Europa a México en 1825 como ingeniero hidráulico de una minera inglesa ubicada en Tlalpujahua.[2] Litógrafo, pintor, ingeniero hidráulico, dibujante, accionista de espectáculos "fantasmagóricos", consigue vender en 1831 al Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos un proyecto arqueológico ambicioso: una expedición científica a los Estados de Yucatán y Chiapas para, durante dos años, recabar información, en especial gráfica, sobre el lugar.[3] Además, la Société de Géographie de Paris impulsaba, desde 1826, los descubrimientos arqueológicos en América Central, y había, con este fin, convocado a un premio para quien aportara a la comunidad científica europea noticias fiables sobre la región.[4] La condición y características epistemológicas de "fiabilidad" las define la misma Sociedad: la demanda es "de hechos, de observaciones positivas realizadas en el lugar, de descubrimientos geográficos, de aspectos fieles del país".[5]

De los dos años prometidos, Waldeck permanece en Palenque sólo tres meses. Abandona las ruinas enfermo y parte hacia Tabasco. En este punto de la historia comienza el testimonio escrito más conocido de este personaje: su viaje a Yucatán que publica en París en 1838 con título *Voyage pittoresque et archéologique dans la province d'Yucatan*.[6]

[1] Este capítulo es resultado de investigación de los proyectos CONACyT 52221 y 101623.

[2] Ver Waldeck 1833: 49-51.

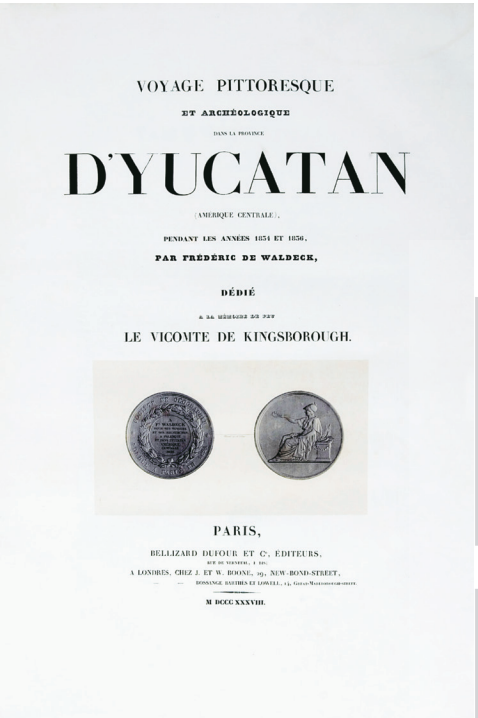
[3] Ver el Registro Oficial del Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos del 14 de noviembre de 1831.

[4] Ver "Cinquième prix" 1826.

[5] Jomard 1836: 256. La traducción es nuestra.

[6] Usaremos en este trabajo la versión española citada en la bibliografía. Para evitar

biblioteca digital viajeros


VOYAGE PITTORESQUE

ET ARCHÉOLOGIQUE

DANS LA PROVINCE

D'YUCATAN

(AMÉRIQUE CENTRALE),

PENDANT LES ANNÉES 1834 ET 1836,

PAR FRÉDÉRIC DE WALDECK,

DÉDIÉ

A LA MÉMOIRE DE SON

LE VICOMTE DE KINGSBOROUGH.

PARIS,

BELLIZARD DUFOUR ET Ce, ÉDITEURS,

RUE DE VENDÔME, 1 BIS.

A LONDRES, CHEZ J. ET W. BOONE, 19, NEW-BOND-STREET,

DONNANT BATHES ET LOWELL, 14, GRAND-MARLBOROUGH-STREET.

M DCCC XXXVIII.

Lámina 1

En este texto, Waldeck se presenta como el primer extranjero que ha visto y explorado las ruinas de Uxmal, condición epistemológica en viajeros científicos y políticos a la hora de justificar la relevancia de sus descubrimientos.[7] Asume, además, como objetivo de su expedición "el examen y reproducción rigurosa de las ruinas de América Central", episteme que precisa de manera fragmentada a lo largo de su relato: la observación es "imparcial" y testimonial, y la información recabada es procesada por medio de un razonamiento lógico inductivo aplicado a dos campos del saber en boga en esos años, la filología y la arqueología.[8] La reproducción grá-

excesivas reiteraciones, las citas de este libro, salvo especificación, sólo consignarán el número de página.

[7] "[...] estas ruinas no han sido jamás visitadas por un extranjero" (Waldeck 1835: 237). La traducción es nuestra.

[8] Ver Waldeck 1996: 46, 150, 167, 130.

biblioteca digital viajeros

fica de esa información, a su vez, debe estar sometida a "la más escrupulosa exactitud" y fidelidad.[9] Así, una observación imparcial y directa, un procesamiento de datos que deriva de la inferencia de lo particular a lo universal, y una reproducción de dicha observación en imágenes exactas y fieles, son los tres principios que Waldeck esgrime para defender y promocionar la condición veraz (clara y exacta, agrega él) de su testimonio.[10] El documento de Waldeck, no obstante, asume un doble propósito desde el título: es un viaje científico (arqueológico) y estético (pintoresco). Esta naturaleza doble del viajero y del viaje no es una condición trivial en esos años ya que uno de los principales objetivos de la Sociedad era obtener noticia gráfica, más que verbal, fiable de las ruinas mesoamericanas. Los dibujos de Waldeck, sin embargo, permanecen inéditos hasta que en 1860 una comisión estudia la posibilidad de publicarlos. Finalmente, recomienda la publicación pero sin que ella aparezca como garante de la fidelidad cognitiva de los dibujos porque su autor traza "sobre la papel cosas que no vio en realidad".[11] Surge aquí un interrogante de enorme sugerencia: ¿qué fue lo que escapó, según la comisión, a la meticulosa observación y al razonamiento inductivo estricto de Waldeck a la hora de reproducir las ruinas de Palenque y Uxmal?

Críticamente, después de estudios como *Imperial Eyes*, de Mary Louise Pratt, es un *factum* epistemológico de las ciencias humanas concebir el encuentro entre culturas como una "representación". Al leer un testimonio de viaje no podemos soslayar el análisis de cómo se presentan y representan "los otros ante sí",[12] destapar qué principios y categorías de mundo aplican los viajeros a su percepción y representación del espacio viajado. En el caso que nos ocupa, y en el marco del proyecto en que este trabajo se inscribe, nos proponemos rastrear las categorías cognitivas (incluso ideológicas) y estéticas que determinaron la explicación que Waldeck articula sobre los dos grandes misterios arqueológicos de las ruinas mayas: "el misterio —al decir de la Sociedad— que envuelve el origen y los autores de esas singulares obras".[13]

[9] Ver Waldeck 1996: 46.
[10] Ver Waldeck 1996: 81.
[11] Angrand 1860: VI. La traducción es nuestra.
[12] Pratt 1997: 6.
[13] Jomard 1836: 253. La traducción es nuestra.

biblioteca digital viajeros

Significativamente, Waldeck comienza su libro con una comparación:

> Mucho se ha escrito sobre Egipto, y la ciencia ha cosechado allí ampliamente. Hoy día el Oriente casi ya no tiene secretos para la Europa sabia [...].
>
> Ya es tiempo de que la atención de Europa se dirija sobre un mundo quizás igualmente rico en tesoros científicos y en atractivos recuerdos. América es aún muy poco conocida.[14]

Retóricamente, los relatos de viaje y este que estudiamos en particular, acuden a la comparación como figura que permite precisar verbal y conceptualmente una realidad nueva (el término comparado) a través de una realidad conocida (el término comparante). Estos términos se relacionan por semejanza o analogía a través de partículas o nexos comparativos ("igualmente", por ejemplo) de tal manera que el término del que se habla es explicado verbalmente y representado a partir de una imagen perteneciente a un universo semántico que, aunque ajeno, es intensamente referencial. A partir de esta primera frase comparativa, Waldeck sostiene todos sus intentos de explicación del origen de los mayas y de las ruinas de Palenque y Uxmal en un juego especular entre Oriente y América Central que culmina con una declaración rotunda hacia el final del libro: "en suma, todo hasta hoy en las figuras y en los jeroglíficos de los mayas me revela un origen asiático".[15]

Pero, ¿qué es Oriente? Borges dice, en *Siete noches*, que la palabra "oriente" (y su contraparte, "occidente") es de inabordable definición, aunque es verdadera. "Pasa con ellas lo que decía San Agustín que pasa con el tiempo: '¿Qué es el tiempo? Si no me lo preguntan, lo sé; si me lo preguntan, lo ignoro'."[16] Oriente es una región geográfica cuya extensión ha variado en el tiempo y que hoy, básicamente, refiere el sur y el este de la cuenca mediterránea y la parte de Asia situada al sur del paralelo 45. En época de Waldeck, por Oriente se entendía no tanto lo que hoy llamamos "lejano Oriente", sino los territorios bíblicos y la India Oriental, zonas continuamente sometidas a finales del siglo XVIII y durante todo el XIX, a la expansión imperial de Inglaterra y Francia. El auge de este interés por Oriente en la conciencia europea neoclásica y romántica gira

[14] Waldeck 1996: 45.
[15] Waldeck 1996: 239.
[16] Borges 1989: 232.

biblioteca digital viajeros

en dos sentidos que podrían parecer opuestos y que son, si seguimos la línea de lectura del fenómeno que realiza Said en *Orientalism*, complementarios: un Oriente real, de interés político, científico y comercial; y un Oriente imaginario, de interés estético, lugar donde Occidente busca y encuentra fuentes de inspiración, temas, modelos que dan forma a una necesidad de misterio, exotismo y pintoresquismo surgida con la novela gótica y que culmina, muy probablemente, con el modernismo. La filología y la arqueología han logrado, desde que en 1704 Galland comenzara a traducir las *Mil y una noches* y desde la expedición de Napoleón a Egipto en 1789, unir lo real y lo imaginado en un Oriente entendido como el lugar de los orígenes: origen de la humanidad según la Biblia, origen de las lenguas, origen de las religiones, origen de la escritura. Waldeck sostiene, en 1836, que Egipto, metonimia de Oriente, está científicamente agotado por esos años, y esta aseveración inexacta e hiperbólica responde, muy probablemente, a dos consecuencias de la expedición de Napoleón: el descubrimiento de la piedra Rosetta y el consecuente desciframiento de la escritura jeroglífica en 1822, y, por otro lado, la publicación a partir de 1825 de la *Description de l'Égypte*, la monumental obra de saber oriental resultado de la expedición de Napoleón. Waldeck declara que acompañó la campaña de Napoléon a Egipto,[17] aunque existe una carta que nuestro viajero dirige a Edmé François Jomard en 1832 de cuyas líneas podría inferirse que esta noticia no es del todo cierta. De todos modos, Waldeck estaba fascinado con esta empresa dedicada a revelar y traducir "al francés moderno", como sostiene Said, el oscuro Egipto.[18] En esta labor de descubrimiento y traducción europeos de Oriente a Occidente, Edward Said precisa su consideración del "orientalismo": es "el sistema de conocimiento europeo u occidental de Oriente", un modo específico de percibir, describir, ordenar, explicar y representar a Oriente.[19]

biblioteca digital viajeros

[17] Ver Evans 2004: 37.

[18] Es Evans quien cita la publicación de esta carta en *Foreign Quarterly Review* (18, 1836: 250). La misiva, antes que en la revista inglesa, aparece publicada en el *Bulletin de la Société de Géographie de Paris* (Waldeck 1833: 49-51). Fechada en las ruinas de Palenque el 28 de agosto de 1832, comienza con una apelación a la atención de Jomard: "je n'ai pas l'honneur d'être connu de vous". Sabemos que Jomard formó parte del equipo de científicos que acompañó a Napoleón y, visto que el mismo Waldeck declara no conocerlo, cabría suponer que, efectivamente, nuestro viajero nunca participó de dicha expedición.

[19] Said 2002: 267.

Waldeck llega a México empapado de unas imágenes y un saber recogidos, tal vez, de primera mano en Oriente, y con la certidumbre ideológica de que, dado el estado de barbarie y atraso de los actuales pueblos mesoamericanos, es inconcebible buscar el origen de tan magníficas obras en unos antepasados vernáculos. Hay, en esta noción, dos implicaciones importantes:

1) Waldeck, influido muy probablemente por la diálectica histórica de Hegel y por la ley de los tres estados de Comte, confronta Europa (no española) y América y encuentra que la segunda está en un estadio "infantil" frente a la primera que se encuentra en un "periodo positivo", de síntesis madura en las artes, las ciencias y la política.[20]

2) Esta confrontación impide reconocer un origen indígena de los habitantes y edificios americanos porque la lógica indica que pueblos "infantiles" no pudieron concebir obras maduras (tan poderosas y vastas, dice Waldeck, "como nuestras más grandes capitales de Europa"). El modelo explicativo que dé cuenta de este origen podría ser, evidentemente, la misma Europa (Grecia y Roma), y llama la atención que Waldeck lo descarte dada su formación estética clásica. ¿Por qué, entonces, acude al modelo oriental para acertar con una explicación?

Para empezar, Waldeck sigue toda una línea de pensamiento que, desde los primeros viajes a América, pretende no sólo dilucidar el origen de los pueblos que habitan este continente, sino asimilar este origen a una serie de historias irresolutas o misterios de orden bíblico. Hay un fuerte anticlericalismo en el discurso de este viajero, y un ataque continuo a las explicaciones de índole teológico-escolástica que ofrecieron los misioneros españoles sobre el origen de los pueblos americanos. Esto, sumado a su declaración epistemológica de corte moderno que defiende una explicación objetiva e inductiva de una probable asimilación de Oriente a América, nos permite pensar que en esta analogía se encuentra la influencia más notoria del orientalismo en este viajero.[21] Este orientalismo, no obstante, parece responder a lo que Said denomina "orientalismo moderno", un saber presuntamente imparcial, secularizado, científico de las

[20] Ver Waldeck 1996: 109.

[21] La segunda influencia que detectamos pertenece al orden de la representación gráfica: Waldeck "orientaliza" los dibujos de Castañeda que conoce del informe de Del Río sin disimular el influjo notorio de la escuela clásica francesa.

biblioteca digital viajeros

culturas orientales que surge en el pensamiento europeo con la campaña de Napoléon.[22]

Waldeck encuentra, por medio de su lógica y retórica analógicas, múltiples similitudes formales entre las ruinas de Uxmal y pueblos cartagineses, anmonitas, ofiritas y egipcios. Sin embargo, la constatación filológica le permite concebir con alto grado de certidumbre un origen hebreo de los mayas, en tanto que una constatación visual acentúa la hipótesis de un origen indio (de las Indias Orientales) de este pueblo. En este trabajo nos centraremos en la primera posibilidad.

Una de las cuestiones que Waldeck debate con detenimiento es si los mayas descienden o no de los toltecas. Cita a Juarros, quien sostiene que los toltecas son descendientes de las tribus de Israel. Esta hipótesis, nos dice Waldeck, ha sido adoptada y acreditada por respetables sabios en la materia pero reposa en tradiciones muy oscuras, además de que se contradice con una serie de documentos originales; ergo, deben ser científicamente descartadas. A continuación, asienta una afirmación que descoloca en el lector el eje de este razonamiento: "No encuentro rastros de los hebreos más que en Palenque. Allí al menos son manifiestos; así se vuelve a encontrar la raza blanca de nariz aguileña, el adorno en la nariz y el calzoncillo apretado en lo bajo de la pierna".[23]

Para Waldeck, el error de suponer que son los toltecas los descendientes de la primera diáspora judía deriva de una confusión de orden lingüístico: los judíos no fundaron Tula, sino Thula de Tlapallán, cerca de Ocosingo, y la similitud de estilo entre estas ruinas y Palenque, y entre estas y Uxmal sugieren que todas pertenecen a un mismo pueblo y que éste tiene su origen al este del Mediterráneo.

La leyenda de las tribus perdidas de Israel tiene su naturaleza histórica. El pueblo hebreo estaba conformado por una unión de tribus descendientes de los doce hijos de Jacob.[24] Una vez que muere uno de los grandes reyes judíos, Salomón, diez de estas tribus solicitan a Roboam, hijo y sucesor de Salomón, un gobierno más suave que el de su padre.[25] Ante la negativa de éste, estas tribus deciden independizarse, y fundan dos rei-

[22] Said 2002: 170 y ss.
[23] Waldeck 1996: 126 y ss.
[24] Gn 35, 9-11; 49.
[25] Re 12. El número de tribus es impreciso en la Biblia, oscila entre diez y doce.

CEDIM biblioteca digital viajeros

nos, el de Israel al norte, y el Judá al sur.[26] Las otras tribus ubicadas en Israel se mezclaron con fenicios y sirios, asimilando tradiciones y costumbres foráneas. Ambas naciones se apartan de los mandatos de Yahveh y caen en prácticas idolátricas, lo que despertará la ira de Dios y terribles profecías para el pueblo hebreo.[27] Los israelitas fueron atacados por el rey de los asirios, Salmanasar, y deportados a una región incierta del norte de Asiria.[28] A los habitantes del reino de Judá no les fue mucho mejor: en el año 586 a.C. caen en manos del imperio babilónico. Su rey Nabucodonosor destruye la capital de Judá, Jerusalén, y el Templo de Salomón, y la mayor parte de los pobladores del reino son deportados a Babilonia.[29] Pudieron volver a su tierra cincuenta años después, reconstruir Jerusalén, el Templo de Salomón que guarda los diez mandamientos que Yahveh entregó a Moisés, y su religión, que habían perdido definitivamente los del reino de Israel y, en gran parte, ellos mismos después de medio siglo de mestizaje babilónico.[30] Pero las otras tribus, las israelitas, nunca regresaron y nadie supo nada más de ellas: se cree que se difuminaron bajo otros nombres, o que se desplazaron hacia tierras desconocidas, cada vez más remotas.

Es este desplazamiento hipotético el que va trasladando geográficamente la leyenda a zonas fronterizas del mundo conocido: los judíos de Israel no avanzaron hacia Europa, sino hacia Oriente y, a medida que el mundo oriental comienza a ser recorrido por misioneros y comerciantes en la Edad Media, los mitos se escapan de esta región para seguir el camino de una geografía incierta. Sucede que los espacios míticos, los sucesos que en ellos ocurren, sólo perduran debido a la impenetrabilidad que suscita la distancia: muchos de los descubrimientos geográficos siguen el curso de una historia legendaria y el primerísimo ejemplo de esta correlación entre "teoría imaginativa y práctica de la conquista", como sostiene Aínsa, en América lo encontramos en los *Diarios* de Colón.[31] A partir del siglo XVI, y gracias a los nuevos descubrimientos geográficos en América, las tribus pasan de estar ubicadas en algún recóndito lugar de

[26] Re, 14.
[27] 2 Re, 17 y 21.
[28] 2 Re, 17.
[29] 2 Re, 25.
[30] Cró, 36, 22-23; Is 47 y 48.
[31] Aínsa 1992: 14.

biblioteca digital viajeros

Asia a estarlo en este nuevo mundo. En la Europa del siglo XVI "es opinión generalizada que los indios americanos no son más que los restos de las diez tribus perdidas de Israel", tal como queda asentado, por ejemplo, en *Historia de las Indias*, de Bartolomé de las Casas.[32]

La hipótesis del origen hebreo de los indígenas americanos continúa el rastro de las topografías ignotas y en el siglo XVIII se destina por primera vez a los aborígenes de América Central. Recordemos aquí que Palenque permaneció inexplorado hasta 1746, de modo que a mitad del siglo XVIII el sitio es, en América, el espacio suficientemente virgen para recibir la leyenda. En 1722, Francisco Ximénez en *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, sostiene que "lo que se tiene por más verosímil es que aquesta extensión vino del Pueblo Hebreo [...] y que proceden de aquellas gentes que Salmanasar Rey de los Asirios llevó cautivos a Babilonia".[33] En el capítulo VIII de *Isagoge histórica apologética* (después de 1700), su autor, un supuesto fraile dominico, se ocupa en explicar cómo los hebreos llegaron desde Babilonia a Guatemala cruzando por el estrecho de Anián o más al norte y son conducidos desde allí a Guatemala (pasando por Tula) por Tamú, familia que "persevera en el pueblo de Sta. Cruz de Quiché".[34]

En 1827 volvemos a encontrar la leyenda del origen judío, ahora de "los mexicanos", en *Antiquities of Mexico*, de Lord Kingsborough. Las razones que da su autor son extensas y farragosas, y se sustentan en un amplio sistema analógico entre mexicanos y judíos.

Cuando Waldeck llega a Palenque, el sitio ya ha sido explorado y muchas de las noticias recabadas por estos exploradores y otras, han sido publicadas y son conocidas. ¿Cómo, entonces, sostener el valor científico de sus noticias sustentado en la novedad? Apelar al "descubrimiento" sobre un asunto supone, para Waldeck, legitimar ante Europa la importancia científica de su trabajo y poder hacerlo a través de una teoría de naturaleza legendaria como es el origen hebreo de estos pueblos y edificios. Ese lugar, enteramente desconocido para la ciencia y suficientemente ignorado para ubicar la leyenda de las diez tribus perdidas de Israel será para Waldeck, sobre todo Uxmal, cargada en su relato de rasgos superla-

[32] Gil 1992: 217.
[33] Ximénez 1929: 62.
[34] *Isagoge* 1935: 66.

biblioteca digital viajeros

tivos frente a Palenque.[35] Esta condición recóndita y oscura de las ruinas yucatecas permite conjugar leyenda y ciencia a partir de un acervo de historias bíblicas supuestamente secularizadas que apuntala la estrecha semejanza arqueo-filológica que nuestro autor encuentra entre Oriente y el mundo maya. Esta asimilación, tan ligada al valor epistémico de "lo desconocido", supone paradójicamente que el viajero sea testigo de algo nuevo sin percibirlo ni representarlo de manera nueva, sino con toda una carga de conocimientos, valores, creencias e imágenes inherentes a un espacio de saber que Europa ubica en Oriente como paradigma comparativo de comarcas recónditas.

Índice de ilustraciones

Lámina 1. Portada de la edición original de *Voyage pittoresque et archeologique dans la Province d'Yucatan (Amérique Centrale) pendant les années 1834 et 1836*, de Frédéric de Waldeck. Fuente: Fondo Reservado del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM. (Página 22).

Lámina 2. Detalle de la pirámide del Adivino, en Uxmal. *Voyage pittoresque...*, de Frédéric de Waldeck. Fuente: Fondo Reservado del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM. (Página 125).

Bibliografía

AÍNSA, Fernando

1992 *De la edad de oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México: Fondo de Cultura Económica.

ANGRAND, M. L.

1860 "Rapport de M. L. Angrand a S. Exc. M. le Ministre de l'Instruction Publique", *Recherches sur les ruines de Palenqué et sur les origines de la civilisation du Mexique par M. l'Abbé Brasseur de Bourgourg, membre de la Commission Scientifique du Mexique. Texte publié sus les auspices de S. E. M. le Ministre de l'Instruction Publique*. Brasseur de Bourbourg. Paris: Arthus Bertrand, V-IX.

BORGES, Jorge Luis

1989 *Siete noches*. *Obras Completas*, vol. III. Buenos Aires: Emecé, 206-286.

[35] Ver Waldeck 1996: 169.

biblioteca digital viajeros

"CINQUIÈME prix"
1826 *Bulletin de la Société de Géographie de Paris* 5: 595-596.

EVANS, Tripp R.
2004 *Romancing the Maya. Mexican antiquity in the American imagination 1820-1915*. Austin: University of Texas Press.

GIL, Juan
1992 *Mitos y utopías del descubrimiento*, vol. I. Madrid: Alianza.

ISAGOGE HISTÓRICA apologética de las Indias Occidentales y especial de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala.
1835 Guatemala: Centro América.

JOMARD, E. F.
1836 "Rapport sur le concours relatif à la géographie et aux antiquités de l'Amerique Centrale, par une commission composée de Mm. Le baron Walckenaer, de Laurenaudière et Jomard, repporteur". *Bulletin de la Société de Géographie de Paris* 28: 235-291.

KINGSBOUROUGH, Lord
1964 *Antigüedades de México*. IV vols. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

LA BIBLIA
2003 Barcelona: Herder.

PRATT, Mary Louis
1997 *Imperial Eyes*. London/ New York: Routledge.

SAID, Edward W.
2002 *Orientalismo*. Madrid: Debate.

WALDECK, Frédéric de
1833 "Etxrait d'une lettre de Jean-Frédéric Waldeck, commissionné à l'expédition des recherches aux ruins de l'ancienne ville de Palenqué, à M. Jomard". *Bulletin de la Société de Géographie de Paris* 19: 49-51.
1835 "Antiquités mexicaines. Extrait d'une lettre de M. J. F. Waldeck". *Bulletin de la Société de Géographie de Paris* 22: 234-237.
1996 *Viaje pintoresco y arqueológico a la Provincia de Yucatán, 1834 y 1836*. México: Conaculta.

CEPHCIS UNAM
biblioteca digital viajeros

XIMÉNEZ, Francisco
1929 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores compuesto por el R. P. pred. gen. Fray Francisco Ximenez, hijo de la misma provincia.* III vols. Guatemala: Tipografía Nacional.

C E P H C I S U N A M
biblioteca digital viajeros

Emanuel von Friedrichsthal: su encuentro con Mesoamérica y su descripción de Chichén Itzá[1]

Arturo Taracena Arriola y Adam T. Sellen

Porque estos restos soberbios que han herido nuestra imaginación, y provocado un diligente examen en Waldeck, Fridrichsshal [sic], Stephens, Catherwood y otros, sin duda tuvieron una historia que pueblos elevados a tal grado de civilización, mal podrían de consignarla en sus fastos nacionales[2]

Un viajero apasionado

Emanuel von Friedrichsthal fue un prototipo del intelectual que transitó entre la ilustración y el romanticismo. Este último movimiento se había originado en Alemania a fines del siglo XVIII y sus seguidores, amantes de la naturaleza, vieron en ella el triunfo de su naciente nacionalismo sobre la cultura latina. Pronto natura y ruinas habrían de convertirse en motivo de inspiración poética o de curiosidad académica. Como ocurriera con varios de los intelectuales y artistas románticos, la vida de nuestro personaje fue intensa y breve, puesta sin reserva al servicio del ideal explorador de tierras "desconocidas" que asumieron muchos de los viajeros

[1] En versión corregida y ampliada, este ensayo fue publicado bajo el título "Emanuel von Friedrichsthal: su viaje a América y el debate sobre el origen de la civilización maya" en *Península*, I-2: 49-79 (2006).

[2] Sierra O'Reilly 1842, 479.

biblioteca digital viajeros

europeos de la primera mitad del siglo XIX, impactados por el ejemplo de Alexander von Humboldt.

Formado con el criterio enciclopédico, Friedrichsthal dominaba varios idiomas, las matemáticas, la topografía, las ciencias naturales, la geografía y el dibujo. Durante los últimos cinco años de su vida, recorrió incansablemente Estados Unidos, Centroamérica y Yucatán, realizando investigaciones sobre aspectos botánicos, geográficos y arqueológicos, las cuales presentó ante la Royal Geographical Society de Londres y la Académie Royale des Incriptions et Belles-Lettres de París. Esta última publicó en 1841 sus observaciones con el título *Les Monuments de l'Yucatán*.

Delicado de salud y afectado por complicaciones respiratorias, este viajero austriaco murió en Viena al poco tiempo de regresar de América, a la edad de 33 años.[3] Aunque no conocemos un retrato de él, existen dos testimonios relativos a su apariencia y su carácter. El historiador William Hickling Prescott lo describió como "un joven vienés elegante, con patillas perfumadas".[4] En otra nota, presumiblemente escrita por Justo Sierra O'Reilly, se le pintaba como un joven angustiado, que maldecía a los indígenas por no comprender su idioma y a los no indígenas porque no le daban pan de trigo para comer, sino tortillas de maíz, durante su recorrido por Yucatán, cuyo clima lo hizo sufrir fiebres tercianas. Asimismo, consideraba que su obra era recomendable.[5]

El principal mérito que sus contemporáneos le reconocieron fue el de haber sido el primer viajero extranjero en describir con criterios protoarqueológicos las ruinas de Chichén Itzá, hacer de ellas daguerrotipos, así como darlas a conocer en Estados Unidos y Europa. Sin embargo, como se verá, su polémica con el célebre escritor y explorador John L. Stephens en torno al origen de la civilización maya no es de menor importancia para la historia de las ideas sobre Mesoamérica.

biblioteca digital viajeros

[3] Según Nowotny (1956: 104) existen tres notas necrológicas de época del barón Emanuel von Friedrichsthal. La aparecida en 1842 en Österreichischer Beobachter: 399-400; la de 1846 en *Neuer Nekrolog der Deutschen*, Weimar: 988; y la de Constant von Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich*, 359-360. Todas ellas contienen inexactitudes.

[4] Hagen 1967: 192, nota 12.

[5] Sierra O'Reilly 1845a: 371. Véase también Martínez Alomia 1906: 177.

Emanuel von Friedrichsthal nació el 12 de enero de 1809 en Brünn (Brno, Eslovaquia) en el seno de una familia de la nobleza austriaca, cuya propiedad Gut Urschitz se encontraba en la localidad de Mähren, donde vivían sus padres Ignatz von Friedrichsthal y Christine Goldberg, y su hermana Hermine. Estudió en el "Theresianum" de Viena, la academia en que los nobles se formaban para ejercer en la burocracia imperial. Por ello, al graduarse, obtuvo un puesto en el aparato estatal austrohúngaro.[6] En 1834, a los veinticinco años de edad, presentó su renuncia y decidió viajar por Grecia, Turquía y el Medio Oriente con el fin de coleccionar objetos de historia natural, sobre todo de botánica, que cedió al Gabinete de Naturalistas de la capital austriaca. Dos años más tarde, visitó Serbia y Macedonia, y los estudios realizados en este viaje los publicó en dos trabajos (Friedrichsthal 1838 y 1840).[7]

En 1838, le propuso al canciller del Estado, el príncipe Clemens Wenzel Lothar Metternich Winneburg, un proyecto de expedición científica a América, tomando como punto de partida el estudio de la construcción de un canal interoceánico por Nicaragua, para el cual solicitó un subsidio que completase la parte de los gastos de viaje que pondría de su peculio. Su posición social y su formación académica le permitieron obtener la suma de 3 000 florines y el título de agregado diplomático en la delegación austriaca en los Estados Unidos. En contraparte, se comprometió a enviar con frecuencia informes al gobierno en Viena que abordasen los tópicos políticos, comerciales, sociales y técnicos de los países que visitase.

Para tal efecto, tomó rumbo hacia Francia, donde se reunió con el barón von Humboldt, quien pasaría a ser su protector y que le proporcionó los primeros consejos para la realización de la aventura americana. En París, el reputado viajero alemán le informó que Frederick von Waldeck había encontrado varias ruinas en la selva de Yucatán y que éste venía

[6] Agradecemos a la doctora Ulla Fischer-Westhauser habernos proporcionado su artículo: "Daguerreotypien aus México 1840-1841. Pioniere der Expeditionsfotografie", del cual hemos tomado datos muy importantes de la vida de Friedrichsthal. Véase también Waldeck 1996.

[7] Agradecemos a la doctora Viola König, directora del Museum Etnologisches de Berlín, comunicarnos los trabajos de Karl Antón Nowotny (1956 y 1961), que contienen datos muy valiosos sobre el viajero austriaco, así como al doctor Gerard van Bussel, curador de la sección mesoamericana del Museum für Völkerkunde de Viena, por enviarnos información sobre la estela Friedrichsthal que ahí se encuentra.

biblioteca digital viajeros

de publicar *Voyage pittoresque et archéologique dans la Province d'Yucatan* (1838). Asimismo, es muy probable que el propio Humboldt lo haya entusiasmado a empezar su viaje científico por Nicaragua en busca de definir los trazos de un paso interoceánico, pues en 1835 había sido contactado por Mercher, antiguo oficial napoleónico y representante de los intereses holandeses en Centroamérica para que usase su influencia de renombrado hombre de ciencias con el fin de que alguno de los gobiernos europeos financiase el proyecto canalero.[8] De Francia, Friedrichsthal pasó a Inglaterra e Irlanda, donde probablemente se embarcó hacia a América a finales de octubre de 1838.

Destino Nicaragua

Las observaciones meteorológicas que Friedrichsthal realizó durante el recorrido en barco hacia este país y que luego publicó,[9] indican que las inició el 16 de noviembre de 1838 a la altura de las islas Canarias, para concluirlas el 20 de abril de 1839 en el pueblo de Acoyapa, Chontales, luego de haber recorrido el río San Juan, puerta de entrada al gran lago de Nicaragua.

Todo indica que su misión era atravesar el territorio nicaragüense y alcanzar el litoral Pacífico después de haber explorado las dos posibles vías interoceánicas que el sistema fluvial y lacustre nicaragüense permitían. Dos años antes, la República Federal de Centro América había firmado un convenio con el ingeniero inglés John Bailey, representante de la Casa Barkley, Richardson & Co., pues tanto europeos como norteamericanos estaban conscientes de que la apertura de una ruta canalera marcaría un vuelco en la relaciones geopolíticas mundiales.[10]

Ahora bien, los datos geográficos que contienen sus conferencias de Londres y París indican que en la primera mitad de 1839 Friedrichsthal se concentró en la exploración de dos posibles vías interoceánicas: la del estrecho de Rivas y la del golfo de Fonseca. Sin embargo, pronto le dio preferencia a recorrer el interior de Nicaragua con el objeto de estudiar las áreas indígenas de los chontales y nicaraos.

[8] Belly 1867, 72-75.
[9] Friedrichsthal von 1841d, 258-263.
[10] Belly 1867, 66-67 y 81-83.

biblioteca digital viajeros

Mapa 1

Nuestro viajero comenzó, así, por poner al servicio de la arqueología americana sus conocimientos científicos y un agudo sentido de la observación. Sus notas arqueológicas se detienen en el estudio de la región Chontal, en torno a Acoyapa, de donde extrajo un monolito de piedra volcánica decorado con una figura humana y varias zoomorfas, que remitió a Viena vía el río San Juan y, luego, Panamá. Éste fue depositado en el Kunsthistorisches Museum bajo la referencia XIII/56 con la anotación de procedencia "Yucatán", aunque actualmente se encuentra en el Museum für Völkerkunde en Viena, Austria.

Precisamente uno de los investigadores de este museo, el doctor Karl Anton Nowotny, retomando anotaciones sobre las esculturas no mayas hechas anteriormente por los arqueólogos Karl Sapper, Francis B. Richardson y Franz Termer,[11] y comparando la estela de Friedrichsthal con las existentes en Nicaragua y Costa Rica, llegó a la conclusión de que la misma era de origen chontal.

Ahora bien, su estancia más larga fue en la isla de Ometepe y ésta ocurrió un año antes de que el viajero estadounidense John L. Ste-

[11] Sapper 1937, Richardson 1977 y Termer 1952 y 1952-1955.

biblioteca digital viajeros

phens la visitara. Para el viajero austriaco era notoria la semejanza que las piezas arqueológicas de ambas áreas tenían con las de los "antiguos Mexicanos".[12] En cambio, Stephens no repararía en ello, pues se concentró en dar mayores detalles sobre los cálculos topográficos hechos por Bailey destinados a la construcción del canal interoceánico, posiblemente debido al gran interés que Estados Unidos ponía en imponer su hegemonía a los recién independizados países hispanoamericanos.[13]

Seguidamente, Friedrichsthal se embarcó hacia California sin que sepamos el motivo de su curiosidad científica, pero los desórdenes políticos de México en ese momento lo hicieron desistir, optando por volver sus pasos hacia El Salvador y Guatemala. En este último país visitó las ciudades de Antigua Guatemala, Nueva Guatemala y sus alrededores (Mixco). A falta de información más precisa, tomando en cuenta la inexistencia de datos en sus notas sobre Chiapas y la existencia de datos sobre el litoral Caribe yucateco, deducimos que para emprender su planeado viaje a los Estados Unidos, tomó la vía por el Golfo Dulce (Izabal) pasando por La Habana, Cuba.

Según Fischer-Westhauser durante el segundo semestre de 1839, Friedrichsthal viajó a Nueva Orleans y luego a Washington para presentar sus credenciales ante el gobierno estadounidense. Seguidamente, se dirigió a la ciudad de Boston, donde conoció al famoso escritor William Hickling Prescott, con quien previamente había intercambiado correspondencia. Prescott le informó sobre las intenciones de Stephens de viajar a Centroamérica, Chiapas y Yucatán, y le dio una carta de recomendación dirigida a Ángel Calderón de la Barca, embajador de España en México.[14]

De inmediato, viajó a Nueva York con el objeto de conocer al ya afamado Stephens, quien lo apoyó en su plan de viaje a Yucatán y le recomendó que se procurase una cámara para hacer daguerrotipos, el genial invento que ese año Louis Daguerre había puesto en el mercado occidental. En poco tiempo, el invento llegó a ser muy popular entre los viajeros, pues por primera vez se podían documentar con indiscutible fidelidad los sitios visitados, una moda que el artista Théodor Maurisset documentó en el periódico francés *La Caricature* con el célebre dibujo

[12] Tanto los chontales como los nicaraos llegaron desde México.
[13] Stephens 1841: tomo I, capítulo 19.
[14] Fischer-Westhauser 2002: 27 y 29.

biblioteca digital viajeros

"La Daguerreotypomanie".[15] Friedrichsthal compró el modelo francés "acromático", con la que realizó pruebas junto a John William Draper, profesor de química en la Universidad de Nueva York, quien venía experimentando con la nueva tecnología fotográfica.[16] Indudablemente, estas entrevistas tuvieron que darse entre los meses de agosto y septiembre, pues el 3 de octubre de 1839 Stephens se embarcó para Centroamérica vía Honduras Británicas (actualmente Belice), tocando suelo en la entonces colonia inglesa el 22 de octubre, para luego dirigirse a Izabal con rumbo a la Nueva Guatemala, permitiéndole iniciar su encuentro con el mundo maya al visitar Quiriguá y Copán, acompañado del dibujante inglés Frederick Catherwood.

Viaje a Yucatán: la magia del daguerrotipo

Luego de varios meses de vivir en Estados Unidos, Friedrichsthal se embarcó nuevamente en julio de 1840, con dirección esta vez a Honduras Británicas, de donde intentó viajar a pie hacia Yucatán, vía Bacalar. Sin embargo, luego de haber recorrido más de cien kilómetros, fue asaltado y se enfermó de malaria, por lo que tuvo que dar marcha atrás.[17] De nuevo en Bacalar, se dirigió a Mérida, vía el puerto de Sisal. Luego pasaría a visitar la ciudad de Valladolid y exploraría los sitios arqueológicos de Uxmal, Aké, y Chichén Itzá. Le fue imposible ver las ruinas de Izamal, ya que se lo impidió, por razones desconocidas, el dueño de la hacienda donde estaban ubicadas éstas. El viajero austriaco midió y describió el sitio de Uxmal, aunque ya lo había hecho anteriormente Waldeck, como se ha mencionado antes. En cambio, el propio Stephens, en *Incidents of Travel in Yucatán*, lo reconoce como el primero en documentar Chichén Itzá; se refiere explícitamente a su rival austriaco al relatar que su compatriota John Burke, director desde 1835 de una fábrica de textiles en la ciudad de Valladolid, había estado en las ruinas en julio de 1838:

> Dos años después, en 1840, el barón Friedrichstahl [*sic*] visitó aquellas ruinas, siendo el viajero alemán [*sic*] el primero que las dio a conocer al públi-

[15] Debroise 2001: 19. No cita la existencia de Friedrichsthal. Tampoco lo hace Lameiras en el libro citado en la bibliografía.

[16] Fischer-Westhauser 2002: 29.

[17] Nowotny 1956: 107.

biblioteca digital viajeros

> co de Europa y los Estados Unidos, y ahora que se ofrece debo decir que esta visita del barón fue emprendida en virtud de una recomendación que le hice al volver de la interrumpida jornada de exploración que hice entre las ruinas de Yucatán, concluido mi viaje a Centroamérica.[18]

La vida de Friedrichsthal va a coincidir en el tiempo, el recorrido y los objetivos científicos con la del explorador norteamericano, produciendo envidias mutuas, conscientes ambos de que disputaban en Estados Unidos y Europa la primacía de los descubrimientos ístmicos. El hecho de que el austriaco, además de los dibujos que realizaba, se valiese de un daguerrotipo de reciente invención para documentar sus investigaciones, le daba una ventaja sobre el segundo, quien a pesar de haber comprado también un aparato, no se pudo valer de él por razones técnicas. Esto le impidió ser el primer explorador en fotografiar objetos mayas y ser el primero en utilizar la fotografía en Yucatán.

Sin mencionarlo, Stephens escribió en las páginas de su libro, una despectiva referencia a la pionera labor fotográfica de Friedrichsthal:

> Trajimos con nosotros un daguerrotipo, del cual solamente había aparecido en Yucatán anteriormente una mala muestra. Desde entonces se habían hecho grandes mejoras al instrumento y teníamos motivo para creer que el nuestro era uno de los más acabados. Habiendo adquirido la certeza de que nosotros tendríamos bastante que hacer en esa línea, nos resolvimos a ser retratistas de señoras en el daguerrotipo.[19]

El propio Friedrichsthal fue el primero en reconocer que había enfrentado problemas en el dominio de la técnica del daguerrotipo en una zona como la peninsular, debido a la existencia de tanta luminosidad, que lo obligaba a hacer tomas muy temprano o muy tarde, además de la dificultad para mantener en pie de forma estable el aparato fotográfico por las grandes corrientes ístmicas de aire.[20] Sin embargo, los ejemplares que se conservan de él muestran una buena calidad a pesar de lo novedoso del sistema utilizado. En la actualidad, tan sólo conocemos dos de sus

[18] Stephens 2003: 466.

[19] Stephens 2003: 55. Ver también la obra de Casanova y Debroise 1989 y Debroise 1998: 117.

[20] Friedrichsthal von 1841b: 312 y ss.

biblioteca digital viajeros

daguerrotipos, pertenecientes a la Biblioteca Nacional de Austria, llevados a Viena por el viajero alemán Carl Bartholomaeus Heller a raíz de su visita a Yucatán en 1847.[21]

Estos dos daguerrotipos representan una pieza arqueológica y la vista de una calle (láminas 2 y 3 en la página 127).

Según la Dra. Fischer-Westhauser, quien ha identificado los dos daguerrotipos, la primera muestra una pieza de la colección de los padres Camacho, la cual hemos identificado como un brasero antropomorfo típico de Mayapán, del periodo postclásico; la segunda podría representar una de las calles en la ciudad de Campeche, identificada por nosotros como la intersección de "Iturbide" y "Comercio" (hoy día, 10 con 53).[22] Hay que subrayar que se trata de las primeras fotografías que se conocen tanto de un artefacto maya como de esta ciudad portuaria. El biógrafo de Stephens, Victor Wolfgang von Hagen, señalaba también a Friedrichsthal como el primero en haber tomado daguerrotipos de las estructuras mayas de Yucatán, aunque el paradero actual de estas imágenes se desconoce.[23]

Friedrichsthal había llegado a la ciudad de Campeche a finales del mes de marzo o a principios de abril de 1841. En el *Museo Yucateco* —editado por Justo Sierra O'Reilly— se lee que, poco después de establecerse en esa ciudad, ofreció sus servicios para realizar retratos de medio cuerpo por un valor de 6 y 8 reales (1 peso),[24] según el tamaño, a la vez que presentaba una exposición de las tomas que había hecho de las ruinas yucatecas, cuya entrada tenía un costo de 2 reales.[25] Según José Antonio Rodríguez, el barón fue el primero en instalar un estudio fotográfico con daguerrotipos en México.[26]

Esta visita fue comentada más tarde por el viajero escocés, William Parish Robertson, quien anotó que un "artista" había arribado a la ciudad unos años antes con el propósito de hacer "semejanzas" por medio de

[21] Fischer-Westhauser 2002: 27.

[22] Agradecemos al ingeniero Huitz de Campeche, el habernos ayudado a ubicar la calle.

[23] Hagen von 1967: 193 y ss.

[24] Debroise considera que, en México, durante la década de 1840, un daguerrotipo costaba ya entre 2 y 16 pesos (1998: 22).

[25] "El daguerrotipo" 1841:160.

[26] Rodríguez 2003: 59.

biblioteca digital viajeros

daguerrotipos.[27] Asimismo, explica que en esta ciudad el austriaco estableció relaciones con los conocidos padres Leandro José y José María Camacho, quienes habían hecho "investigaciones muy curiosas sobre los indios" y tenían una "copiosa colección de ídolos, hachas, venables y otros instrumentos de pedernal..."[28]

Friedrichsthal y el periódico *Museo Yucateco*

Friedrichsthal estableció una estrecha relación científica con Justo Sierra O'Reilly, ante quien expuso el 18 de abril de 1841 su teoría en torno a la idea de que los constructores de todas las ruinas mayas pertenecían a "una raza caucásica en apariencia", por los rasgos físicos de las esculturas encontradas en Palenque, las que seguramente observó en las láminas de Waldeck, así como por las que él había estudiado, dibujado y fotografiado en los sitios arqueológicos yucatecos antes mencionados. Según su explicación, se trataba de una "raza" con grandes conocimientos matemáticos y arquitectónicos, cultivadora de granos, proveniente del norte huyendo de enemigos poderosos y que esclavizó al pueblo aborigen. Por ello, no podía descartarse el origen tolteca que comúnmente se le atribuía a los mayas, sobre todo si se tomaban en cuenta elementos propios al periodo histórico en que se produjeron tales desplazamientos.[29] A su vez, el viajero austriaco señalaba que las ruinas evidenciaban el "magnífico sepulcro de un pueblo *que fue*", señalando con ello que los habitantes indígenas contemporáneos a él no resultaban necesariamente sus descendientes. El 20 de abril, Sierra O'Reilly lo invitó a que pusiese dichas tesis por escrito, tarea que realizó al día siguiente y que el *Museo Yucateco* publicó bajo el título "Sobre los que construyeron los edificios yucatecos y sus antigüedades".[30]

biblioteca digital viajeros

[27] Parish Robertson 1853: 202 y ss.

[28] "Teogonía de los antiguos" 1841: 454-457, nota 1.

[29] La definición de los *toltecas* como un grupo étnico o histórico es un error cometido por los investigadores, que no fue corregido hasta el siglo XX. Hoy día se sabe que los mexica usaban la palabra "tolteca" como un gentilicio para referirse a gente culta y, de esta manera, era un término genérico.

[30] Friedrichsthal von 1841a: 178-182. Este texto ha sido reproducido por Morales Valderrama 1987: 71-78.

Este escrito de Friedrichsthal no dejó indiferentes a los peninsulares, pues a lo largo de las páginas del primer tomo del *Museo Yucateco*, Justo Sierra O'Reilly y Vicente Calero Quintana reprodujeron comentarios que hacían referencia a lo dicho en él. En el primero de ellos, "Importancia de un Museo de antigüedades", el editorialista (posiblemente el propio Sierra O'Reilly) llamaba la atención sobre la necesidad de conservar las riquezas arqueológicas y reforzaba su postura con un párrafo de una carta que el viajero austriaco había remitido desde Uxmal, en el cual se apuntaba que en América había pocas capitales prehispánicas que tuviesen un diámetro urbano tan extendido, pues el de este centro alcanzaba cinco o seis leguas de circunferencia, lo que demostraba un alto grado de civilización, además de que sus edificaciones exigieron mano de obra esclava.[31]

Sin embargo, lo más interesante de este intercambio de ideas resultan ser las notas que sobre el tema de la arqueología remitieron varios lectores. En la primera de ellas, "Antigüedades del país", un colaborador anónimo recordaba que apenas había templos, casas y haciendas que no hubiesen sido construidas sustrayendo piedras de las ruinas y los montículos, a la vez que apoyaba fervientemente la idea de construir un museo, pues para desgracia de los yucatecos, los mayas habían perdido en el tiempo su historia.[32] Seguido, en "Un paseo por las ruinas de Uxmal", otro autor anónimo apuntaba que dicha ciudad demostraba la grandeza de sus constructores, evidencia que refutaba a los detractores de los pueblos americanos originarios, como eran los autores Pauw, Raynal y Robertson, a la vez que daba crédito a la tesis defendida por Friedrichsthal sobre la clara influencia tolteca en las ciudades mayas.[33] Finalmente, en "Ruinas de Chichén Itzá. Invocación", firmada con las iniciales *J. J. H.* —que correspondían al poeta vallisoletano Juan José Hernández—, se informaba que el viajero austriaco había mandado a limpiar las ruinas de Chichén Itzá con el propósito de fotografiarlas sin el estorbo de los árboles y la maleza.[34]

Por el texto de Hernández sabemos que Friedrichsthal realizó una excavación en el piso del Templo Superior de los Jaguares, pero sólo en-

[31] "Importancia de un museo de antigüedades" 1841: tomo I, 117.
[32] "Antigüedades del país" 1841: tomo I, 185 y ss.
[33] "Un paseo por las ruinas de Uxmal" 1841: tomo I, 195 y ss.
[34] Hernández 1841: tomo I, 270-276.

biblioteca digital viajeros

contró unas "medallas de barro". En otro momento, se introdujo —forrado de pieles de venado para protegerse de los animales venenosos— en el túnel que atraviesa el edificio denominado "El Caracol", y allí descubrió "puntales" de madera que servían de contrafuertes. El estado de conservación de los puntales, dinteles y vigas de zapote (*Achras zapota*), le permitió adelantar la hipótesis de que habían sido realizados hacia los años 1100 a 1200 de nuestra era. Pero Hernández consideraba que tal fecha se quedaba corta, pues si se tomaba en cuenta el periodo de construcción que requirió cada edificio desde el comienzo de la construcción de Chichén Itzá, se llegaría a calcular el inicio de la ciudad entre los años 600 y 700 de nuestra era, lo que daba una fecha más cercana a la realidad. Para concluir, alentaba a los yucatecos a evitar que los investigadores extranjeros dañasen las ruinas por el afán de hacer excavaciones y extraer piezas, que luego sustraían, haciendo una alusión clara a nuestro personaje. Ésta es una de las primeras voces yucatecas en defensa de su patrimonio cultural.

La rivalidad con John L. Stephens y las tesis sobre el origen de los mayas

Si bien por sus intercambios e intervenciones públicas Friedrichsthal había acaparado el interés de la intelectualidad yucateca, pronto la publicación de *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatán* habría de alterar los factores. Para colmo, los graves problemas de salud obligaron al científico austriaco a dejar Yucatán a finales de abril o principios de mayo de 1841, embarcándose con destino a los Estados Unidos justo cuando Stephens entraba desde Chiapas a tierras yucatecas para llegar a Mérida a inicios del mes de junio. Sin embargo, al caer también enfermo su compañero de exploración, el dibujante Frederick Catherwood, las circunstancias hicieron que tuviese tiempo únicamente de visitar las ruinas de Uxmal, de las que dio una descripción en su primera obra. El 24 de ese mes zarpó para Nueva York, llegando allí una semana después. De inmediato entregó el manuscrito a la editorial Harper and Brothers, que a mediados de agosto lo sacó impreso a la venta, siendo otro gran éxito editorial del autor. En ese tiempo, Friedrichsthal se preparaba para cruzar el Atlántico rumbo a Europa.

biblioteca digital viajeros

Poco después, Justo Sierra O'Reilly consiguió un ejemplar de *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*, y tradujo en cuatro entregas sus traducciones de varios fragmentos de los capítulos 23 a 25 del segundo volumen en las páginas del *Museo Yucateco*, pasajes relacionados con la descripción de las ruinas de Yucatán y que contenían ilustraciones de Catherwood. Ya con anterioridad el periódico había señalado lo difícil que era procurarse las obras editadas en el extranjero sobre la península, al punto que la de Frederick von Waldeck, *Voyage pittoresque et archéologique dans la Province d'Yucatan (Amérique Centrale) pendant les années 1834 et 1836*, editada en París en 1838, aún no era conocida en Mérida ni en Campeche. Sin embargo, el hecho de que Sierra O'Reilly tradujese a Stephens, y que fuesen múltiples las ediciones del libro en Estados Unidos, vino a cambiar la situación, cayendo Friedrichsthal paulatinamente en el olvido. Con respecto al gran éxito que alcanzó la obra de Stephens, Evans lo atribuye a la virtud de proporcionar narrativas periodísticas amenas a los lectores, quienes vivieron las sensaciones casi de primera mano.[35]

Llama la atención que, aunque Sierra O'Reilly prometió más entregas de la obra del norteamericano, nunca llegó a publicar el capítulo 26, donde Stephens expuso su teoría sobre el origen de los constructores yucatecos. En ella afirmaba que éstos eran los antecesores de los mayas actuales y que habían dejado de habitar las ruinas poco antes de la conquista o por efecto de esta misma. Por tanto, dichos monumentos habían sido construidos por las "razas" que ocupaban el país en la época de la invasión de los españoles o por algunas no muy lejanas de sus progenitores. Se apoyaba para decirlo, en primer lugar, en la apariencia y condición de las mismas ruinas y, en segundo, en lo que decían las propias crónicas españolas.[36] De esa forma, su tesis se oponía abiertamente a la de Friedrichsthal.

Sin embargo, ambos compartían la idea de que los habitantes yucatecos contemporáneos habían sufrido una "degeneración histórica",[37] al punto que terminaron por salir de la Historia al no haber sabido con-

[35] Evans 2004: 43.
[36] Stephens 1970: tomo II, 414 y ss.
[37] Taracena Arriola 2006: 43-55.

biblioteca digital viajeros

servar la civilización de sus antecesores. Para Friedrichsthal, éste era el resultado de la desaparición en el tiempo de esa sorprendente "raza caucásica", mientras que para Stephens era consecuencia natural e inevitable de la despiadada política española que había destruido radicalmente todos sus recuerdos antiguos.[38] Por su parte, los intelectuales yucatecos decimonónicos compartían la idea que los indígenas que les rodeaban no podían ser los descendientes de los antiguos pobladores que habían construido las pirámides, ya que no guardaban memoria alguna de tan glorioso pasado ni los conocimientos científicos de dicha civilización.

Con la aparición del *Registro Yucateco* en 1845, a su editor Justo Sierra O'Reilly le pareció oportuno repetir "cierta correspondencia curiosa que otra vez dimos a luz en el *Museo Yucateco*" y volvió a publicar tanto la carta que él le había escrito a Friedrichsthal solicitándole poner por escrito su ensayo "Sobre los que construyeron los edificios yucatecos y sus antigüedades", como el texto integral del mismo. Lo hacía por considerar que, en ese momento, la teoría del barón ya les parecía "absurda a muchos" yucatecos, a la vez que, cuando se trata de "ilustrar un punto de la naturaleza del presente, es necesario resignar a escuchar la opinión de todo el que guste emitirla".[39]

No obstante, el afamado escritor yucateco consideró oportuno agregar una nota introductoria intitulada "Reflexiones sobre las ruinas de Yucatán", que daba inicio con una cita del colaborador Manuel Francisco Peraza sobre la catástrofe que significaba para una nación el que hubiesen visto perecer las obras de sus antepasados y la "memoria de lo que fueron". Es decir, apuntaba aquél, "la suerte de los edificios antiguos del país y, aún más todavía, de la situación abyecta en que hoy se encuentran las razas primitivas que los erigieron".[40] De hecho, ya en 1850, el propio Sierra O'Reilly rechazaba la tesis de Stephens en las notas que puso en la traducción que realizó de *Viaje a Yucatán, 1842 a 1843*.[41]

[38] Evans argumenta que la forma en que Stephens retoma la leyenda negra sobre los españoles está influida por los principios de la "Doctrina Monroe", que pregonaba la idea de que los pueblos al sur de los Estados Unidos debían ser colonizados con el fin de civilizarlos (2004, 55 y ss.).

[39] Sierra O'Reilly 1845b, 438.

[40] Sierra O'Reilly 1845b, 437-443. Este artículo contiene el texto integral de "Sobre los que construyeron los edificios yucatecos y sus antigüedades", de Emanuel von Friedrichsthal.

[41] Stephens 2003.

biblioteca digital viajeros

Sierra O'Reilly se dio a la tarea de rebatir los errores que a su juicio venían cometiendo viajeros como Waldeck, Norman y el propio Stephens en su interpretación de la realidad yucateca, criterio que se expandió entre sus pupilos. Sin embargo, en el lapso de un lustro, Waldeck, Friedrichsthal y Stephens trazaron un camino que posteriormente sería recorrido por decenas de viajeros extranjeros y mexicanos, al punto que en el seno de la élite yucateca fomentaron una especie de "turismo" arqueológico. Testimonio de ello es la publicación de *Alegre viaje de cuatro amigos a las ruinas de Uxmal en 18 de mayo de 1852*, firmado por "Baranda, Solís, Zavala y García".[42] Sus autores parecen ser Pedro Baranda Quijano, Baltazar Solís Bolio, Francisco Zavala y José María García Morales, quienes luego de contactar a José María Peón para obtener las cartas introductorias a la hacienda donde se encontraba la mítica ciudad maya, iniciaron un viaje de cinco días en dos calesas acompañados del hermano de aquél, Alonso Peón.[43]

Pero, lo que más llama la atención en este folleto es el subtítulo, *Reflexiones sobre los arquitectos de los antiguos edificios de Yucatán y de los últimos moradores* y la distancia en el contenido del folleto a tan académica pretensión. En tono jocoso e irreverente, a imitación del usado en 1847 por los redactores del *Bullebulle*, los cuatro jóvenes describían las características de las entonces llamadas "casas" de las monjas, el gobernador, las palomas, la vieja, las tortugas y el adivino, barajando el origen chino, indio o árabe de sus constructores, sin demostrar demasiado interés en saber quiénes fueron sus últimos moradores al aludir a la posibilidad de que fuesen israelitas, romanos o esquimales. Testimonio de la crítica que los jóvenes yucatecos venían expresando desde la aparición del *Bullebulle*, hacia la herencia historiográfica de Sierra O'Reilly y sus colaboradores en pleno desarrollo de la "guerra de bárbaros que sufre este país", como subrayaban las "consideraciones" que seguían al subtítulo.

En 1874, el historiador estadounidense Hubert Howe Bancroft mencionó el trabajo de Friedrichsthal a lo largo del capítulo que redactó en el

[42] Baranda, Solís Bolio, Zavala y García 1852.

[43] José María García Morales había nacido en 1824 y, en 1847, había sido redactor del *Bullebulle*. Los otros tres pertenecen a su generación y clase. Pedro Baranda Quijano también lo había hecho en 1824, mientras que José Francisco Zavala nació *circa* de 1826 y Baltasar Solís Bolio de 1823. Los cuatro permanecían solteros en 1852. Además, García Morales y Zavala fueron conocidos escritores yucatecos.

biblioteca digital viajeros

cuarto tomo de *The Native Races* sobre las antigüedades yucatecas, citando en numerosas ocasiones el artículo aparecido en *Nouvelles annales des voyages*. En la nota 2 del mismo, referida a los exploradores de la Península en la primera parte del siglo XIX, Bancroft los presentó empezando por Waldeck, Stephens y Catherwood, Norman y, finalmente, Friedrichsthal. A pesar de este orden, tomando en cuenta la nota aparecida en el *Registro Yucateco*, llegó a la conclusión de que la visita del austriaco había antecedido a la de los norteamericanos, pues tenía fecha de 21 de abril de 1841. Como se ha visto, se trataba de la reedición del ensayo "Sobre los que construyeron los edificios yucatecos y sus antigüedades" aparecido cuatro años antes en el *Museo Yucateco*, pero que esta vez resultaba publicado en el *Registro* sin el título, dando la impresión al lector de ser tan sólo una carta.

Bancroft caracterizó el trabajo de Friedrichsthal como ligero en su descripción y con una interpretación que contenía muchas "divagaciones especulativas" acerca del origen de las ruinas. No obstante, en varias ocasiones citó las medidas que éste tomó de los edificios en Uxmal y en Chichén Itzá, comparándolas con las que fueron publicadas por otros exploradores de la época. Por último, aunque lo reconocía como una autoridad sobre las ruinas de Chichén Itzá, mantuvo su opinión de que la narración del lugar que publicó Stephens en 1843 resultaba la más acabada hasta esa fecha.[44]

A lo largo del siglo XIX el debate sobre el origen de los antiguos pobladores de Yucatán seguía en pie como tema sin resolver. El obispo Carrillo y Ancona retomó en las páginas de *El Repertorio Pintoresco* el llamado que dos décadas antes Friedrichsthal había hecho a los yucatecos para que tomasen en serio el patrimonio prehispánico y encontrasen respuestas sobre sus orígenes y constructores.[45] En 1881, Joaquín Rejón redactó un editorial en *La Revista de Mérida* donde lamentó el avance que habían hecho los historiadores en la materia, y volvió a preguntar: "¿Por quiénes fue poblada la Península yucateca? ¿Por los cartagineses, o por los toltecas?"[46] Asimismo, en 1894, el célebre historiador campechano Gustavo Martínez Alomía retomó el debate peninsular en torno

[44] Bancroft 1883: vol. 4, 140-285.
[45] Carrillo y Ancona 1863: 129-133.
[46] Rejón 1881: 2.

biblioteca digital viajeros

a las teorías que Stephens y Friedrichsthal tuvieron acerca del origen de los monumentos mayas. Lo hizo en el contexto de una narración de un viaje que hizo a las ruinas de Hochob, Campeche. El historiador rechazaba el argumento del norteamericano de que los mayas contemporáneos eran descendientes directos de los mayas clásicos, pues para él, si bien los indios yucatecos habían podido perpetuar algunas ceremonias prehispánicas por medio de una tradición de usos y costumbres, eran incapaces de recordar quiénes habían levantado los edificios antiguos. También rebatía la noción de Stephens de que algunas ciudades mayas estaban ocupadas durante la época de la Conquista, argumentando en términos morganianos[47] que los indios de Yucatán no habían alcanzado suficiente desarrollo cultural en aquel entonces para ser los herederos de la grandeza antigua. En cambio, al intelectual yucateco le parecía correcta la teoría difusionista de Friedrichsthal porque atribuía el origen de los monumentos a una civilización extranjera que arribó a una península decadente y degenerada. Según esta explicación, los indios peninsulares eran una casta aparte, inferior y al servicio de la raza tolteca.[48] Es evidente que Martínez Alomía, y otros, se sumaban a la lógica negacionista del origen de los actuales mayas, la cual ha sido sustentada a partir de un insidioso prejuicio racial.

El regreso a Europa en busca de la gloria

En Nueva York, Friedrichsthal aprovechó para exponer sus daguerrotipos y dibujos y, en una charla que dio a un grupo de periodistas en el mes de agosto, comparó los primeros con los dibujos de Catherwood que ilustraban la edición de *Incidents of Travel*, señalando que éstos adolecían de inexactitudes. A raíz de ello, el 24 de agosto un periódico neoyorquino comentó que la comparación hacía que los monumentos de Uxmal existentes en *Incidents* resultasen "defectuosos, imperfectos y diferentes de las impresiones [fotográficas]". De ahí que "ninguna idea clara podía formarse de la perfección del arte con el que estas estructuras están ter-

[47] Se refiere a las ideas de Lewis Henry Morgan (1818-1881), quien propuso que las sociedades se desarrollan según un orden universal de evolución cultural, de primitivo a moderno.

[48] Martínez Alomía 1941-1942: 36-40.

biblioteca digital viajeros

minadas, como revelan los daguerrotipos".[49] Nota que fue reproducida de inmediato por otros periódicos locales.[50]

Esta dura crítica motivó que Stephens se negase a recibirlo esta vez, por lo que poco después, a inicios de septiembre, Friedrichsthal se embarcó rumbo a Londres para no volver más a tierras americanas. En su edición del 9 de noviembre de ese mismo año de 1841, el periódico oficial meridano, *El Siglo XIX*, reportó que Stephens y Catherwood habían desembarcado en Sisal para dar inicio a un segundo viaje de reconocimiento de los monumentos mayas. Luego de las críticas recibidas, resultaba un reto esforzarse por lograr aún más bellos dibujos y acuarelas de las mismas.

En la capital inglesa, Friedrichsthal dictó en la Royal Geographical Society una conferencia sobre las posibilidades de construcción del canal interoceánico, que fue reproducida por el *Journal of the Royal Geographical Society of London* bajo el título "Notes of Lake of Nicaragua and the Province of Chontales, in Guatemala",[51] así como la carta geográfica "Map of Central America to illustrate the Papers of Captn. Bird Allen R. N., Alonso de Escobar and Chevr. Emanuel Friedrichsthal". Seguidamente, tomó rumbo hacia París, donde fue introducido por Humboldt en la Académie Royale des Inscriptions et Belle-Lettres. Allí impartió dos conferencias más sobre sus observaciones en Yucatán. Las tres aparecieron publicadas de forma resumida en el mes de diciembre en las páginas de *Nouvelles annales des voyages, de la géographie et de l'histoire* bajo el título "Les Monuments de l'Yucatán". El reseñador fue Jean-Baptiste Benoît Eyriès (1767-1846), geógrafo francés y uno de los fundadores de la Societé de Géographie.[52]

En estas conferencias, sin insistir en el origen caucásico de los mayas como lo había hecho en el artículo publicado en el *Museo Yucateco*, Friedrichsthal defendió la hipótesis que había avanzado en Campeche en cuanto a que los constructores de las ciudades prehispánicas peninsulares pertenecieron a un pueblo originario que invadió la Península desde el norte y el este, huyendo de "un enemigo muy poderoso", pero que some-

[49] "Ruins in Central America" 1841a: 2.
[50] "Ruins in Central America" 1841b: 1.
[51] Friedrichsthal 1841c: 97-100.
[52] Friedrichsthal 1841b: 291-314.

biblioteca digital viajeros

tió a la población original. Para tal afirmación se basaba en el hecho que las piezas tan finamente esculpidas de los edificios fueron mal ensambladas por la multitud de trabajadores esclavos que se necesitaron para edificar tantas ciudades y monumentos.

A su vez, Friedrichsthal subrayó la alta calidad de las esculturas encontradas, las que calificaba de una "finura exquisita", siendo aún superiores las piezas de barro encontradas en las tumbas donde había realizado excavaciones. Su trabajo de reconocimiento, lleno de medidas y observaciones muy precisas, reparó en detalles como los colores (amarillo, azul, verde, rojo) aún existentes en el interior de los edificios, así como de las terrazas que los contenían y la multitud de *cúes* (cerros artificiales) en sus alrededores.

Para él, a pesar de las variantes entre ciudad y ciudad, era sorprendente la unidad cultural que existía desde Copán y Quirigúa, pasando por Palenque, hasta Uxmal y Chichén Itzá. Una cultura que, sin embargo, no se extendía hacia el territorio comprendido entre el Golfo de Honduras y el de Darién, en Panamá. A su juicio, esta unidad se expresaba en la simultaneidad con que las ciudades fueron levantadas, así como en la exactitud matemática de sus emplazamientos, la utilización de la técnica de construcción de plataformas para el levantado de las pirámides, la calidad de las figuras humanas esculpidas, el uso de madera tallada en los dinteles, y el uso de grandes bloques en la construcción de los edificios. Pero, mientras en estas tres primeras los bloques no tenían ningún cemento que los uniese, las piedras de la mayor parte de los edificios yucatecos estaban pegadas con mortero. La conclusión del autor fue que las tres primeras ciudades eran más antiguas que las dos últimas, siendo Palenque la que difundió el patrón cultural.

Finalmente, cabe señalar que Friedrichsthal fue severo en su juicio sobre la Colonia española por el hecho de haber destruido y permitido que los monumentos que sobrevivieron sufrieran tanto deterioro, al punto de que tal conducta había inducido que en los mayas contemporáneos no subsistiese ninguna tradición relativa al "estado precedente de su patria", a la vez que consideraba que ningún particular tendría jamás el capital suficiente para investigar, desenterrar y descubrir los cientos de monumentos que se encontraban esparcidos por la península. Una tarea que le correspondía al estado yucateco, pero sobre todo a las potencias europeas,

biblioteca digital viajeros

ante las cuales elevaba un llamado de atención. De hecho, había dado inicio la carrera imperialista entre europeos y norteamericanos por adueñarse de las antigüedades latinoamericanas.[53]

Su estancia parisina fue breve, pues debido a su delicada salud, pronto regresó a su país. En Viena, cuando la salud se lo permitía, Friedrichsthal empezó a escribir su reporte al canciller Metternich. Entre otras cosas, le trasmitió sus impresiones de las ruinas, teniendo el cuidado de no poner demasiado detalles, pues tenía la intención de mostrarle "sus dibujos sacados con el método Daguerre", que servirían para ilustrar mejor la calidad de los edificios. A su vez, le solicitó una entrevista para enseñarle los daguerrotipos, pero antes de que ello ocurriese, la muerte lo sorprendió el 13 de marzo de 1842. Buena parte de los objetos que coleccionó durante los cinco años que duró su viaje americano llegaron a la capital austriaca después de su muerte, pero a la postre fueron vendidos por su madre, con lo cual casi no queda rastro de ellos.[54]

Como ha concluido lacónicamente Ulla Fischer-Westhauser, tal destino favoreció que Stephens y Catherwood no necesitasen compartir con él la fama de "descubridores" de las ruinas mayas de Yucatán. Sin embargo, hoy es posible asignarle la parte que le corresponde en dicha epopeya. Han sobrevivido algunas notas fragmentarias en los archivos austriacos y, sobre todo, piezas arqueológicas y muestras botánicas mesoamericanas enviadas tras su viaje por Nicaragua y Guatemala. Éstas se encuentran mayoritariamente en los Museos de Historia Natural y de Etnología de Viena,[55] pero también existen en Munich muestras de musgos tomadas en suelo guatemalteco.[56]

biblioteca digital viajeros

[53] El 29 de enero de 1844, el conde de Saint Priest, editor junto a Humboldt y Chateaubriand, de la obra *Antigüedades Mexicanas* le dirigió una carta al gobernador de Yucatán Miguel Barbachano solicitándole garantías para que una delegación arqueológica europea pudiese "estudiar en sus propios lugares las ruinas de Palenque y las demás antigüedades que les sean indicadas en Yucatán" (Saint Priest: tomo I, 238-241).

[54] Fischer-Westhauser 2002: 29 y ss.

[55] Riedl-Dorn 2001: 343.

[56] Originalmente, las muestras de Friedrichsthal formaban parte del herbario de August von Krempelhuber, el cual se integró a la colección del Herbario Estatal de Munich. En el Herbario Nacional del Museo Nacional de los Estados Unidos, en Washington, se encuentran también muestras botánicas tomadas por Friedrichsthal (ver Hertel y Schreiber 1988).

Índice de ilustraciones

Lámina 1. Estela de Friedrichsthal, Museum für Völkerkunde de Viena, número de inventario 12592, procedencia Chontales, Nicaragua, 186 cm. de alto x 31 cm. de ancho. Foto cortesía del museo (página 126).
Lámina 2. Incensario Maya, daguerrotipo 6.7 x 5.5 cm., foto cortesía de la Österreichische Nationalbibliothek, Slg POR, Pk 3338, 9 (página 127).
Lámina 3. Ciudad de Campeche 1840, daguerrotipo 5.5 x 6.8 cm., foto cortesía de la Österreichische Nationalbibliothek, Slg POR, Pk 3338, 10 (página 128).
Mapa 1. Los viajes realizados por Emanuel von Friedrichsthal (1838-1840). (Página 37).

Bibliografía

ALLEN, Bird
1841 "Sketch of the Eastern Coast of Central America, Compiled from notes of Captain Richard Owen and the Officers of Her Majesty's Ship Thunder, and Schooner Lark", *Journal of the Royal Geographical Society of London*, vol. 11: 76-89.

"ANTIGÜEDADES del país"
1841 Museo Yucateco. Periódico científico y literario I: 185-186.

BELLY, Félix
Á travers l'Amérique Centrale. Le Nicaragua et le canal interocéanique, 2 vols. París: Librairie de la Suisse Romande.

BANCROFT, Hubert Howe
1883 *The Natives Races,* capítulo V, vol. 4. San Francisco: A. L. Bancroft.

BARANDA, Solís Bolio, Zavala y García.
1852 *Alegre viaje de cuatro amigos a las ruinas de Uxmal en 18 de mayo 1852. Reflexiones sobre los arquitectos de los antiguos edificios de Yucatán y de sus últimos moradores. Consideraciones sobre la guerra de bárbaros que sufre este país…* Mérida: Tipografía de Rafael Pedrera.

CARRILLO Y ANCONA, Crescencio.
1863 "Arqueología. Las ruinas de Yucatán", *El Repertorio Pintoresco*, 129-133.

CASANOVA, Rosa y Olivier Debroise
1989 *Sobre la superficie bruñida de un espejo*. México: Fondo de Cultura Económica.

biblioteca digital viajeros

DEBROISE, Olivier
1998 *Fuga mexicana. Un recorrido por la fotografía en México*. México: CONACULTA.
Mexican Suite. A History of Photography in Mexico. Austin: University of Texas Press.

"EL DAGUERROTIPO"
1841 *Museo Yucateco. Periódico científico y literario,* I: 160.

EVANS, R. Tripp,
2004 *Romancing the Maya. Mexican Antiquity in the American Imagination 1820-1915*. Austin: University of Texas Press.

FISCHER-WESTHAUSER, Ulla
2002 "Daguerreotypien aus México 1840-1841: Pioniere des Expeditionsfotografie", *Die Fotosammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*. Innsbruck: Uwe Schoegl Editor: 27-31.
2007 "Emanuel von Friedrichsthal. The First Daguerrotypist in Yucatan" *Photoresearcher*, Viena, 10: 9.

FRIEDRICHSTHAL, Emanuel von
1838 *Reise in den südlichen Theilen von Neugriechenland Beiträge zur Characteristik des Landes*. Leipzig: s/r editorial.
1840 *Serbiens Neuzeit in geschichtlicher, politischer, topographischer, statischer und naturhistorischer Hinsicht* (escrito bajo el seudónimo "E. Thal"). Leipzig: Friedrich Volkmar.
1841a "Sobre los que construyeron los edificios yucatecos y sus antigüedades", *Museo Yucateco*. *Periódico científico y literario* I: 178-182.
1841b "Les Monuments del'Yucatán", *Nouvelles annales des voyages, de la géographie et de l'histoire* o *Recueil des relations originales inédites* IV: 312-313.
1841c "Notes on the Lake of Nicaragua and the Province of Chontales, in Guatemala", *Journal of the Royal Geographical Society of London* 11: 97-100.
1841d "Geographical and Meteorological Observations from Nov. 1838, to Jan. 1839", *Journal of the Royal Geographical Society of London* 11: 258-263.
1845 "Sobre los que construyeron los edificios yucatecos y sus antigüedades", *El Registro Yucateco. Periódico literario. Redactado por una sociedad de amigos*, II: 437-443.

HAGEN, Victor Wolfgang von
1967 *Maya Explorer. John Lloyd Stephens and the Lost Cities of Central America and Yucatán*. Norman: University of Oklahoma Press.

biblioteca digital viajeros

HELLER, Carl Bartholomaeus
1853 *Reisen in Mexico in den Jahren 1845-1848*. Leipzig: W. Engelmann.
1997 Viajes por México en los años *1845-1848*. México: Banco de México.

HERNÁNDEZ, Juan José
1841 "Ruinas de Chichen-Itza", *Museo Yucateco: Periódico científico y literario* I: 270-276.

HERTEL, Hannes y Annelis Schreiber
1988 *Die botanische Staatssammlung München 1813-1988: (Eine Übersicht über die Sammlungsbestände)*. Munich: s/r editorial.

LAMEIRAS, Brigitte B. de
1973 *Indios de México y viajeros extranjeros*. Siglo XIX. México: SEP.

MARTÍNEZ ALOMÍA, Gustavo
1906 *Historiadores de Yucatán. Apuntes Biográficos y bibliográficos de los Historiadores de esta Península desde su descubrimiento hasta fines del siglo XIX*. Campeche: Tipografía "El Fénix".
1942 *Viaje Arqueológico a los Chenes.* Campeche: Gobierno del Estado.

MORALES VALDERRAMA, Carmen.
1987 *Los indígenas de Yucatán. A través de historiadores, viajeros y anticuarios del Siglo XIX*. Mérida: Maldonado Editores-INAH-SEP.

NOWOTNY, Karl Anton
1956 "Ein zentralamerikanischer Monolith aus dem Besitz von Emanuel von Friedrichsthal", *Archiv für Völkerkunde* 11: 104-115.
1961 "Ein zentralamerikanischer Monolith aus dem Besitz von Emanuel von Friedrichsthal, II", *Archiv für Völkerkunde* 16: 135-138.

PARISH ROBERTSON, William
1853 *A Visit to Mexico, by the West India Islands, Yucatán and the United States with Observations and Adventures on the Way*, vols. I-II. London: publicado por el autor.

REJÓN, Joaquín A.
1881 "Estudios históricos sobre Yucatán", *La Revista de Mérida*, 35: 1.

RICHARDSON, Francis B.
1977 "Non-Maya Monumental Sculptures of Central America", *The Maya and Their Neighbours*, Clarence L. Hay, Samuel K. Lothrop, Harry L. Shapiro y George C. Vaillant (eds.). Toronto: Dover Publications, 395-416.

biblioteca digital viajeros

RIELDL-DORN, Christa y Emanuel von Friedrichsthal
2001 *Die Entdeckung der Welt. Die Welt der Entdeckungen. Östereichische Forscher, Sammler, Abenteurer* (catálogo de la exhibición). Viena: Kunsthistorisches Museum im Künstlerhaus, 343.

RODRÍGUEZ, José Antonio.
2003 "Fotógrafos viajeros. Camino abierto", *Artes de México*, 31: 56-66.

"Ruins in Central America",
1841 *Journal of Commerce*, 24 de agosto: 2.

"Ruins in Central America",
1841 *New Hampshire Sentinel*, XLIII, 35: 1.

SAINT PRIEST, Conde de
1845 "Arqueología. Carta escrita por el conde Saint Priest, al Excm. Gobernador de este departamento", *El Registro Yucateco. Periódico literario, redactado por una sociedad de amigos* I: 238-241.

SAPPER, Karl
1937 *Mittelamerika: Handbuch der Regionalen Geologie.* Heidelberg: Carl Winter, Band 8, Abt. 4, Heft 29.

SIERRA O'REILLY, Justo
1842 "Apéndices al libro 6°. A (1)", López Cogolludo, Diego. *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea Historia de esta Provincia desde la Conquista a la Independencia*. Tomo I. Campeche: Impreso por José María Peralta, 479.
1845a "El Museo de los Padres Camachos", *El Registro Yucateco. Periódico literario, redactado por una sociedad de amigos* I: 371-375.
1845b "Reflexiones sobre las ruinas de Yucatán", *El Registro Yucateco. Periódico literario. Redactado por una sociedad de amigos* II: 437-443.

STEPHENS, John L.
1841 *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*. Nueva York: Harper and Brothers.
1970 *Incidentes de Viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán*, 2 vols. San José: EDUCA.
2003 *Viaje a Yucatán, 1841-1842*, traducción de Justo Sierra O'Reilly. México: Fondo de Cultura Económica.

biblioteca digital viajeros

TARACENA ARRIOLA, Arturo
2006 "La civilización maya y sus herederos. Un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca", *Estudios de Cultura Maya* XXVII: 43-55.

"TEOGONÍA de los antiguos",
1841 *Museo Yucateco. Periódico científico y literario* I: 454-457.

TERMER, Franz
1952 "Die Mayaforschung", *Nova acta Leopoldina* XV: 105.
1952-1955 "La investigación Americanista en la América Central", *Revista española de antropología americana* 1: 9-30.

WALDECK, Frédéric de
1996 *Viaje pintoresco y arqueológico a la provincia de Yucatán*, 1834 y 1836. México: CONACULTA.

WURZBACH, Constant von
1858 *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich*. Viena: L. C. Zamarsky, C. Dittmarsch & Comp., 359-360.

"UN PASEO por las ruinas de Uxmal",
1841 *Museo Yucateco. Periódico científico y literario* I: 195-199.

CEPHCIS UNAM
biblioteca digital viajeros

C E P H C I S U N A M
biblioteca digital viajeros

El último viaje de Santiago Bolio[1]

Adam T. Sellen

En otoño de 1906 el yucateco Santiago Bolio falleció en el tren que viajaba de Dzitás a Mérida. Murió después de una jornada de trabajo en el sitio arqueológico de Chichén Itzá. Así se publicó la noticia:

> Muerte violenta de d. Santiago Bolio
>
> Ayer, en el tren de la tarde, procedente del oriente, llegó a Mérida el cadáver del conocido señor don Santiago Bolio, quien falleció de una manera violenta en el coche de tercera del mismo tren.
>
> Los informes que tenemos son que el señor Bolio subió el tren en Dzitás, con un fuerte ataque de apoplejía, aunque nadie esperaba tan pronto tuviera desenlace tan funesto.
>
> Entre las estaciones de Cholul y Mérida, falleció el señor Bolio, quien, como se sabe, desempeñaba desde hacía varios años, el cargo de Inspector de las ruinas de la Península.
>
> Al llegar a la estación de esta capital el tren, se participó el hecho a la autoridad respectiva, situándose el señor Juez quinto de paz en aquel lugar, a practicar las diligencias del caso, y entregándose luego el cadáver a la familia, a quien hacemos presente nuestro sentido pésame, deseando para el alma del estimable difunto, la dicha eterna.[2]

La versión del mismo viaje que da Teoberto Maler, arqueólogo austriaco residente por esos años en Mérida, contrasta con esta primera. El

[1] Este capítulo es resultado de investigación del proyecto CONACyT 101623.

[2] *La Revista de Mérida*, 3 de septiembre de 1906: 2.

CEPHCIS UNAM biblioteca digital viajeros

fragmento proviene de una obra de 1910, inédita pero ampliamente difundida, *Historia de las ruinas de Chichén Itzá*:

> El mal se agravó en el camino. Casi moribundo llegó el conservador de Thompson a Dzitás. Luego le llevaron a la estación del ferrocarril para tomar un boleto de primera clase para Mérida. En eso se presentaron imprevistos obstáculos. En la primera clase le rehusaron la entrada: nadie quería estar sentado al lado de un moribundo. En la segunda clase le rehusaron por igual razón, ¡ni en la tercera le querían admitir! […] Se vieron pues forzados a desocupar un rincón en un carro de equipaje. Ahí le tendieron un petate, pusieron un blando colchón encima y una sábana de nívea blancura. Ni una almohada faltó. Siguiendo el tren su marcha hacia la antigua Thó [Mérida], con tanto cuidado y todo, entre revoluciones y suspiros, el violador de tantas tumbas entregó su alma a Mictlantecutli, quien le llevó quien sabe dónde. ¡Sólo su cuerpo, frío y tieso, llegó a Mérida con toda felicidad!
>
> No faltaban gentes en el mismo tren, o en las estaciones por donde pasaba, que decían: "Así se tiene que morir el que no respeta las tumbas sagradas de sus antepasados, de sus Reyes, de sus Sacerdotes". ¡A la hora de su muerte todos lo rechazan, nadie lo quiso recibir! […] Tirado en un petate, entre cajas y barriles, pacas y costales terminó su miserable vida![3]

Esta versión del suceso que da Maler es la que me importa destacar aquí: ¿por qué el subinspector despertó en este viajero tanta pasión a la hora de su muerte? El objeto de este ensayo es dar una posible respuesta a este interrogante. Adelanto, sin embargo, que el fin de Santiago Bolio es el último eslabón de una cadena de historias insólitas vinculadas con uno de los sucesos más controvertidos en la historia de la arqueología mexicana: el saqueo del Cenote de los Sacrificios, de Chichén Itzá.

Nuestra historia comienza con Edward Thompson, cónsul de Estados Unidos en Mérida por 24 años. A finales del siglo XIX, Thompson compró una hacienda con terrenos vecinos a las ruinas de Chichén Itzá. Desde esta base, y con el apoyo de fondos públicos y privados provenientes de su país, el cónsul comenzó a realizar exploraciones en el sitio y en marzo de 1904, aparentemente sin el correspondiente permiso del gobierno, colocó una draga al borde del Cenote de los Sacrificios para extraer piezas con valor arqueológico, exploración que años después

[3] Maler 1910: 29.

biblioteca digital viajeros

completó. Thompson enviaba clandestinamente, evitando autoridades y controles,[4] centenares de objetos prehispánicos extraídos en Chichén Itzá al museo Peabody de Harvard, institución que lo apoyaba.[5] Cabe mencionar que existía un antecedente en el cónsul anterior, Louis H. Aymé, quien había sido sorprendido en la aduana de Progreso intentando exportar antigüedades ocultas en barriles de tierra. Aymé contaba con el apoyo de la Sociedad Anticuaria Americana en Worcester, Massachussets, destino final de las piezas.[6]

Thompson fue contratado como explorador por esta misma Sociedad a raíz de un artículo que escribió vinculando las ruinas mayas con la leyenda del continente perdido de la Atlántida.[7] Su nombramiento diplomático fue posible gracias a que un miembro de esta institución era el influyente senador George Frisbe Hoar, quien tenía facultades para recomendar hombres al Presidente de Estados Unidos para formar el cuerpo diplomático.[8] Más tarde, en 1888, Thompson pactó un acuerdo con el Museo Peabody de Harvard del que, por cierto, formaban parte varios miembros de la Sociedad Anticuaria Americana, para investigar las ruinas de la península y obtener artefactos prehispánicos. Por lo tanto, cuando inicia su estancia en Yucatán en 1885, el nuevo cónsul tenía una identidad profesional dual, de diplomático y arqueólogo, calidad que confirma su biógrafo cuando dice que "empezó su doble misión con entusiasmo".[9]

Años después, cuando las autoridades mexicanas descubrieron el tamaño del trabajo clandestino que realizó, demandaron a Thompson por robo de objetos arqueológicos a la Nación. El proceso legal llevó dieciocho largos años en resolverse, concluyendo con un fallo póstumo a favor

biblioteca digital viajeros

[4] Según el diario de Adela Breton (en McVicker 2005: 128 y ss.), Thompson se valía de la ayuda de Alfred Tozzer, del Museo Peabody, y de June James, la esposa un empresario estadounidense que vivía en Mérida, para sacar las piezas del país.

[5] Los detalles de esta historia están contados desde diferentes perspectivas en los siguientes trabajos: Willard 1926: prefacio v; Mediz Bolio 1956: 247-265; Tozzer 1957: 194-196; Brunhouse 1973: 166-195; *Enciclopedia yucatanese* 1977: 164-167; Coggins y Shane 1984: 23-25; Breglia 2006: 65-87; Leysinger 2007: 326-338.

[6] Sellen 2005.

[7] Thompson, Edward H. "Atlantis Not a Myth", *The Popular Science Monthly* 15, 1879: 759-764.

[8] Brunhouse 1973: 169.

[9] Willard 1926: Intro. v.

del cónsul. No obstante, en los años setenta una parte del material fue repatriado gracias a un acuerdo firmado entre los gobiernos de México y Estados Unidos.[10]

Durante los años que duró la demanda se percibe el disgusto que este asunto causó en distintas instancias gubernamentales de México, y cada mención del saqueo en la prensa se agregó a un expediente en las oficinas del INAH, incluso un cómic de Ripley's con título "Créalo o no", donde se afirma que el cónsul estadounidense había recuperado del cenote 90 esqueletos y un millón de dólares en alhajas (lámina 1, página 128).

Las noticias aparecidas en la prensa popular estadounidense y también el libro de T. A. Willard, *The City of the Sacred Well*, caracterizaron la exploración del cenote como un acto heroico realizado en un país que había descuidado la aprobación de leyes en materia de protección de bienes culturales. Los mexicanos, en contraparte, consideraban estas acciones como una burla, incluso un insulto a la integridad del estado de derecho y, en el imaginario nacional, Thompson llegó a encarnar al extranjero depredador del patrimonio arqueológico.

Santiago Bolio es clave en esta historia ya que era Subinspector de Monumentos en Yucatán cuando Thompson empezó a llevar a cabo el dragado del cenote y, con razón, muchas personas como Maler sospecharon que Bolio era el cómplice del cónsul. Esta acusación se sigue reproduciendo en trabajos recientes y ha convertido a Bolio en un personaje cuando menos sospechoso en los anales de la arqueología yucateca.[11] Sin embargo, creo que su participación en el ilícito no es del todo clara.

En el caso Thompson, y en relación con el papel que jugó el subinspector Santiago Bolio en ello, el principal documento que se ha utilizado para recomponer la historia es el citado de Maler. Se trata en realidad de una enmarañada denuncia contra Thompson y los subinspectores yucatecos que supuestamente operaban con él. Existen muchas opiniones sobre esta obra de Maler que provienen de personajes de la época. Tozzer, el arqueólogo del Museo Peabody, la llamaba "una diatriba no solicitada",[12] y Mediz Bolio, quien fue editor de varios periódicos en Mérida, rehusó publicarla porque usaba un lenguaje demasiado inflamatorio

[10] Para los detalles sobre la demanda ver Olivé Negrete 1991: 119-127.
[11] Por ejemplo, ver Peña Castillo 2001: 164.
[12] Tozzer 1957: 270, nota 12.

biblioteca digital viajeros

para la sensibilidad del público yucateco.[13] Reproduzco algunos ejemplos de este lenguaje: Maler enfoca su encono contra los estadounidenses y los llama "yankis pinches", "yankis apaches", "viles extranjeros" y "busca tesoros". A Santiago Bolio lo designa como "inspector" o "conservador", siempre entre comillas, y se refiere a él como "el fiel escudero de Thompson" o "el mal hijo del país". El arqueólogo austriaco no restringe sus fuertes opiniones a la lengua española y cuando describe la muerte de Bolio introduce un párrafo en lengua maya, quizás para poder ampliar las posibilidades de su recepción.[14]

Existen varias versiones del texto de Maler con ligeras diferencias entre ellas. Hay dos manuscritos: uno en alemán con el título *Der Fall Thompson* (*El caso Thompson*) resguardado en el Instituto Iberoamericano, en Berlín, y otra de 48 páginas que es propiedad del señor Oswaldo Cámara Peón, de Mérida, con el título *Chichén*.[15] Hay dos copias mecanoscritas: una está en la Biblioteca Central de la Universidad Autónoma de Yucatán, pero contiene errores notables, por ejemplo en la portada se refiere a Maler como "el sabio alemán" siendo, como mencionamos, austriaco, y a lo largo del texto su nombre aparece mal escrito ("Maller" en vez de "Maler"). La otra versión, casi idéntica, está clasificada como informe en el Archivo Técnico del INAH en Ciudad de México y es redactada bajo el pseudónimo que usó el arqueólogo, "Adonai, Ángel Rebelde".[16] En esta versión se han corregido algunos de los errores que había en el texto original, incluyendo el párrafo escrito en maya. Ade-

[13] Mediz Bolio 1956: 263.

[14] Gracias a la amabilidad de la Dra. Barbara Pfeiler tenemos una traducción al español de este párrafo: "Así fue la muerte del hombre ladrón, el de aquel pueblo; el que era señor es el cadáver. El hombre que vino respetado aquí, esta fue su muerte, como animal, debido a que robó, y por esto murió así, en este deteriorado y destruido lugar. No había cama en el tren. Solo, tirado dentro del carro, en posición parado, sobre su petate, así sufrió la muerte porque era muy malo. En medio del camino murió, y llegó aquí muerto. Así estás viendo cómo muere este tipo de hombres".

[15] Citado en Echánove Trujillo11974, 94, nota 8 y 98.

[16] Esta versión tiene otro título y fecha: "Chichén" en que se manifiestan los inconvenientes para que se conceda la concesión solicitada por el Sr. Thompson, para la instalación de un Hotel con Fonda y Cantina en las Ruinas de Chichén-Itzá, 1911. Una nota al final del documento dice: "Una de las copias del manuscrito 'Chichen' por 'Adonai' obsequiada al Sr. Arquitecto Mariscal por el Sr. Reyagadas [en aquel entonces Director de Arqueología del INAH de México] el día 2 de julio de 1927", en ATDMP/INAH, Tomo CXLVI, Estado de Yucatán, Chichén Itzá, Tomo I, 1913-1927, no. 1073.

biblioteca digital viajeros

más de estos textos mencionados, sus críticas fueron publicadas póstumamente en la prensa local de Mérida: en 1920 en *La Prensa* y en 1926 en *La Revista de Mérida*.[17] Así, tanto en el ámbito local como nacional se conocía bien el caso Thompson gracias a la amplia difusión de la denuncia realizada por Maler.

Medio siglo después, la denuncia hecha por Maler fue desenterrada por dos autores yucatecos: primero por el literato Carlos Echánove Trujillo en *Dos héroes de la arqueología maya: Frédéric de Waldeck, Teobert Maler*, y luego por el periodista Luis Ramírez Aznar en *El saqueo del Cenote sagrado de Chichén Itzá*. Estas obras han sido clave para la formación de la opinión local sobre el caso. No obstante, el método empleado por ambos autores es problemático ya que sólo se apoyan en el texto de Maler para clarificar los hechos alrededor del saqueo, a pesar de que existen otras fuentes que en ocasiones contradicen su versión. Ramírez Aznar declara que no hay necesidad de comprobar lo dicho por Maler y en la introducción de su libro asevera que los documentos que ha consultado "son de indiscutible veracidad".[18] Su lectura y la de Echánove Trujillo adquieren la forma de una dicotomía simplista: Maler es el "héroe" que denuncia el saqueo, mientras Thompson y Bolio son los "villanos" por violar el patrimonio arqueológico nacional y tratar de encubrir el hecho.

Plantear una explicación histórica a través de eventos y personajes estructurados de forma maniquea es un recurso muy común en la historiografía nacional del siglo XIX y principios del XX, sobre todo cuando esta explicación se aplica a las intervenciones de extranjeros en el patrimonio arqueológico. Esta dicotomía, además de proporcionar un aparato conceptual deficiente, alimenta un discurso nacionalista unidireccional y plano. Santiago Bolio, a mi juicio, es un personaje mucho más complejo que como lo ha representado la literatura, y el papel que jugó en la fuga de piezas a Estados Unidos es muy contradictorio.[19] Para comprender esto es importante conocer con más detalle a nuestro personaje, además de ver cómo se dieron su relación con Thompson y el vínculo que tuvo con el gobierno que lo contrató.

[17] Tozzer 1957: 270, nota 12 y Echánove Trujillo 1974, 99.

[18] Ramírez Aznar 1990, 4.

[19] El tema requiere una exposición más extensa de la aquí permitida. Actualmente estoy preparando un libro que tratará el caso Thompson desde una perspectiva amplia, institucional, donde analizaré la posición del gobierno mexicano en todo este asunto.

biblioteca digital viajeros

¿Quién era Santiago Bolio?

Las familias con apellido Bolio son originarias de Italia. Se tiene noticia de que en el siglo XVII el genovés Don Santiago Bolio y Justiniano se asentó en la península de Yucatán y ostentó el cargo de contador de la real hacienda.[20] Orgullosos de su origen, el clan Bolio conservó el nombre Santiago por muchas generaciones.[21] El apellido del padre, Santiago Bolio Quijano, es importante para comprender la querella de Maler, porque éste sostuvo que Santiago hijo fue pariente, probablemente sobrino, del distinguido yucateco Joaquín Baranda Quijano, el eminente Ministro de Justicia e Instrucción Pública en la administración porfiriana y, por consiguiente, había accedido a su puesto por nepotismo.[22]

Los primeros pasos que dio Santiago Bolio en la vida adulta no son muy ilustres: era moroso en sus cuentas y tenía antecedentes de delincuencia. Santiago todavía era muy pequeño cuando su madre, Manuela Franco Guzmán, muere en la "Casa del Zaguán", ubicada cerca del mercado San Benito, en Mérida, dejándole en herencia dicho inmueble. El padre de Santiago, alegando dificultades económicas, se apropia de la casa para poder montar una imprenta y así enseñar a su hijo el digno oficio de la litografía. El muchacho tenía talento para el dibujo, evidente en la factura delicada de una serie de sellos para cajas de cigarros (ver la lámina 2 en la página 128, sobreviven en un expediente hallado en el juzgado de Mérida, como parte de una demanda emprendida contra un ciudadano de origen cubano).

Casi todo lo que sabemos de su vida en aquel entonces es gracias a los archivos provenientes del juzgado de Mérida, en virtud de que tanto el padre como el hijo eran sujetos muy litigiosos. Las demandas en su contra varían: desocupación de casa y pago de alquileres, deuda de pesos, robo y abuso de confianza, incluso el intento de cohechar, pero curiosamente en este último caso el juez decidió que el juicio no procedía. Bolio hijo carecía con frecuencia de fondos, por lo que generaba muchos

[20] Fernández Castillo 2005: 3.

[21] Diligencias promovidas por don Santiago Bolio Quijano para la enajenación de una casa de su hijo menor Santiago Bolio Franco, 12/01/1871, en AGY, Fondo: Justicia 1821-1875, Serie: Civil, Sección: Juzgado de Primera de lo Civil, caja 164, exp. 27, vol. 164, fs. 11.

[22] Maler 1910: 2.

biblioteca digital viajeros

pagarés, como este que escribió en 1891: "Debe al portador dos cochinos pesos, pues esta es hora que no tengo más que un melón en el buche".[23] Otros pagarés del mismo expediente hablan de trabajos con el "cónsul" y es muy probable que éstos se refieran al estadounidense Edward H. Thompson.

Esta última suposición nos sugiere que Santiago Bolio debió conocer al cónsul poco después de que éste llegara a la península en 1885. A finales del siglo XIX Bolio fue empleado por Thompson, lo que consta en una noticia del viajero estadounidense Frank Chapman, quien visitó la hacienda del cónsul en Chichén Itzá en marzo de 1896 y mencionó que Santiago Bolio trabajaba como su "mayordomo".[24] Se suma a esta información la aseveración del antropólogo Frederick Starr, quien reportó que Thompson había empleado a un artista "mestizo" para dibujar los detalles ornamentales de Chichén, y éste era Santiago Bolio.[25] Hacia 1898 era evidente que Bolio estaba en franca relación de dependencia con su patrón, según se desprende de un contrato de arrendamiento entre aquél y la dueña de una casa en Mérida, donde aparece la firma de Edward Thompson como fiador (lámina 3, página siguiente).

Está claro, entonces, que Bolio se encontraba en una posición comprometedora con el cónsul y, hasta aquí, la información que proporciona Maler parece confirmarse. No obstante, es posible que esta relación se complicara, sobre todo cuando Bolio fue designado Subinspector de Monumentos Arqueológicos de Yucatán en febrero de 1898.[26] En la lámina 4 (página 129) se puede ver una fotografía tomada muy probablemente en 1900, mientras ocupaba este cargo.

El jefe inmediato de Bolio era Leopoldo Batres. Con la creación de la Inspección de Monumentos Arqueológicos en 1885, Batres fue nombrado el primer Inspector Federal, cargo que ocupó por veinticinco años. Siempre una figura controvertida, Batres fue un verdadero pionero en el desarrollo de la arqueología del país y a él se deben la conservación y

[23] Félix Carrera demanda a Santiago Bolio Franco por deuda de pesos 04/04/1892, en AGY, Fondo: Justicia 1891-1901, Serie: Civil, Sección: Juzgado Primero de lo Civil, vol. 33, exp. 8, fs. 8.

[24] Chapman 1896: 276.

[25] McVicker 2005, 72.

[26] Nombramiento de Inspector de las ruinas de Yucatán a Santiago Bolio, febrero 1898, en AGN/IPBA, caja 148, exp. 38, fs. 25.

biblioteca digital viajeros

CONTRATO DE ARRENDAMIENTO

CON FIANZA.

Consta por el presente, como yo Santiago Bolio de esta vecindad, mayor de veinte y un años y con capacidad legal para obligarme he tomado en arrendamiento á Dª. Juana Mª. Solís Quintal una casa de su propiedad y he celebrado con él un contrato bajo las condiciones que á continuación se expresan: Primera: abonaré como renta la suma de diez pesos ($10) Segunda: el pago de alquileres lo haré en moneda de plata efectiva con toda puntualidad, en la casa habitación del propietario, quien no está obligado á cobrarme. Tercera: el plazo del contrato es de un año año que se vencerá el día seis de Abril de 1898 Cuarta: terminado el plazo no se entenderá prorrogado aunque el propietario continúe otorgando los recibos de alquiler al mismo tipo estipulado en este contrato. Quinta: terminado el plazo quedaré sujeto á que el propietario señale á la casa la renta que le parezca conveniente, aunque después de la terminación hubiese otorgado recibos de alquileres al mismo tipo de este contrato. Sexta: no haré en la casa ninguna variación ó mejora sin conocimiento ni consentimiento del propietario, y las que hiciese sin este requisito quedarán gratuitamente á beneficio del propietario. Séptima: desocuparé la casa en el mismo estado en que se me entrega, siendo de mi cuenta cualquier desperfecto que por mi culpa tuviese y que no pueda atribuirse á la acción del tiempo. Octava: No daré en sub-arriendo la referida casa ni la usaré para taller, cochera, bodega ú otro objeto que pueda deteriorarla, sino sólo para habitación. Nona: Cualquier falta á las anteriores estipulaciones será motivo de desocupación y el juicio de ésta y el del pago de alquileres, sea que corra junto con el de desocupación, ó se inicie separadamente, serán de mi cuenta y costa, respondiendo hasta por los honorarios del abogado que ocupe el propietario para dichos juicios. Décima: Renuncio expresamente el fuero de mi domicilio á que se refieren los artículos 26 á 41 del Código civil y el 263 del de procedimientos, y los derechos consignados en los artículos 3127 y 3129 del referido Código civil.

Para garantizar este contrato, se constituye fiador y principal pagador, Dn. Eduardo Thomson quien renuncia los beneficios concedidos en los artículos 26 á 41 del Código civil, y 263 del de procedimientos, relativos á la vecindad, y los artículos 1841, 1850, 1851, 1871, 1872, 1881, 1882 y 1883 del referido Código civil.

En fé de lo cual firmamos yo Santiago Bolio como arrendatario, y Don Eduardo Thomson como fiador, en Mérida á los seis días del mes de Abril del año de mil ochocientos noventa y siete ante los testigos Don Eutimio Vera y Don Nicolas Ceballos G. mayores de edad y de esta vecindad.

Hago formal entrega á la Sra. Merced de Q. Cuanto de Bolio de este contrato por mi propia Madre. José Belen Bolio

Arrendador, a quien por la razón sabe José Belen Bolio

Arrendatario Santiago Bolio

Fiador, Eduardo Thomson

Testigo, Eutimio Vera

Testigo, Nicolas Ceballos G.

De venta en la Imprenta de «La Revista de Mérida.»

Lámina 3

biblioteca digital viajeros

restauración de muchos de los principales monumentos de la República. Batres era, a su vez, subalterno del poderoso ministro Baranda, y es probable que sucumbiera a la presión de colocar al sobrino del ministro en el puesto de Subinspector de Monumentos de Yucatán. Apuntala esta posibilidad el hecho de que Bolio enviaba los informes directamente a su tío Baranda, pasando por alto a Batres y burlando así las jerarquías de mando establecidas. Esta situación favorable para Bolio cambió en 1901, cuando Baranda dejó el cargo a Justo Sierra Méndez.

Como subinspector, la vida de Bolio cambió ostensiblemente porque, además de recibir un sueldo fijo, contaba con el poder del aparato estatal. Ambos factores pudieron haberlo librado de la relación de dependencia que tenía con el cónsul, pero la documentación histórica es contradictoria al respecto y constituye un registro de numerosos intereses encontrados. Por un lado, al leer los informes de trabajo que Bolio enviaba a la Inspección en México, no se percibe una relación de complicidad con Thompson sino todo lo contrario, ya que el subinspector dedica bastante tiempo en denunciar al cónsul frente a las instancias de gobierno. Por otro, en una misiva dirigida a Charles Bowditch del Peabody Museum de Harvard, Thompson aclara que hacia 1900 había proporcionado a Bolio "una suma considerable de dinero" para ayudarlo liquidar una deuda, y que desde entonces el subinspector le permitía hacer cualquier exploración en el sitio.[27] La existencia de versiones contrapuestas sugiere que Bolio participaba en un doble juego con ambos patrones: mientras aceptaba los sobornos de Thompson en forma de "préstamos", enviaba informes a México poniendo en evidencia el acto de saqueo del cenote.[28]

Bolio no empezó con Chichén Itzá la tarea de nacionalizar las propiedades que tenían en sus terrenos monumentos prehispánicos, sino dos años antes, con Kiuic (sitio cercano al pueblo de Tekax). En aquel momento el subinspector había prometido a las autoridades que emprendería un ambicioso programa de delimitación y expropiación en todas las ruinas principales de Yucatán con el fin de protegerlas de los entresijos del

[27] Thompson a Bowditch, 3 de agosto de 1904, en PMA, Folder 4, Letters E.H.T. to C.P.B 1904, p. 2.

[28] Los informes de Bolio se resguardan en el Archivo General de la Nación. No están completos, pero hay un considerable número de ellos que cubren los años 1901 a 1904, el periodo que antecede el dragado del Cenote de los Sacrificios.

biblioteca digital viajeros

uso particular.[29] La primera mención que hace del cónsul ocurre en 1902, cuando arreglaba con un juez el deslinde de los terrenos de las ruinas de Chichén Itzá de los de Thompson para declarar propiedad de la Nación a aquellos que tenían estructuras antiguas. La propiedad conocida como "Hacienda de Chichén" que el cónsul había comprado en 1895, tenía la extensión de unas ochocientas hectáreas que incluían gran parte de las estructuras prehispánicas que un turista hoy puede apreciar en el sitio.[30] Bolio recurrió al Juez de Distrito, Miguel Loza, quien lo había nombrado perito, para llevar a cabo la agrimensura del sitio, la cual se realizó acompañado por el juez de la paz del pueblo colindante de Tinum, el día 20 de junio de 1902. Según el subinspector, el peritaje causó un roce entre ambas partes, como describe en su informe:

> […] el único incidente, el de la protesta de D. Eduardo Thompson como colindante, que no habiéndome presentado su plano y documentos que justifican el límite de su propiedad, procedí á desencajar las Ruinas tomando un retazo de terreno que se creía era de propiedad particular, y que se ha descubierto pertenece a la Nación.[31]

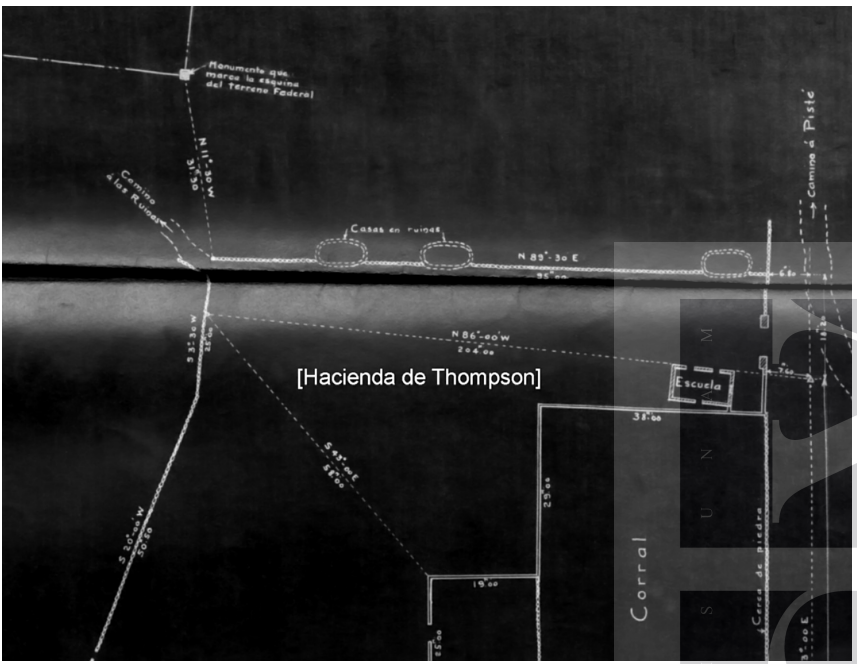
Thompson, en efecto, quiso que se excluyese el cenote de la mensura del terreno porque contaba con un plan para explorarlo, pero el subinspector lo incluyó junto con las estructuras más importantes del sitio e inició el trámite para su expropiación. Se desconoce la fecha exacta en que el deslinde fue aprobado por las instancias correspondientes, y tampoco contamos con un plano oficial del sitio que muestre todos los linderos que había trazado el subinspector, pero no hay duda que este proceso se llevó a cabo. En 1923, cuando la institución Carnegie propuso rentar el casco de la hacienda de Thompson con el fin de albergar allí al personal que llevaría a cabo las célebres exploraciones del sitio, se presentó un plano del lugar. En la esquina izquierda superior de este plano, cerca de un camino que atravesaba los muros que encerraban un corral y la casa principal de la hacienda —hoy un hotel—, se ven claramente los linderos

[29] Bolio a la Secretaría de Instrucción Pública, 11 de febrero de 1902, en AGN/IPBA, caja 149, exp. 16, f. 8.

[30] Breglia 2006, 72.

[31] Bolio a la Secretaría de Instrucción Pública, 4 de julio de 1902, en AGN/IPBA, caja 149, exp. 16, f. 39.

biblioteca digital viajeros



Mapa 1

y un mojón. A un lado está escrito: "Monumento que marca la esquina del terreno federal", lo que dista unos 30 metros de la estructura antigua denominada Akab Dzib (Mapa 1).

En más de una ocasión Bolio se vio obligado a defenderse públicamente de las críticas a su desempeño. Así ocurrió, por ejemplo, con un artículo que había salido en el periódico estadounidense *Worcester*, de Massachussets, cuya traducción fue reimpresa en la *Revista de Mérida*. El sencillo artículo daba noticia de una conferencia que había impartido Thompson en Estados Unidos donde hacía mención de las excavaciones que se llevaron a cabo en Chichén Itzá, trabajo que, según él, se realizó dentro de los límites de su finca. Bolio envió una carta al editor del periódico rebatiendo esta versión, y aclaró que anteriormente tanto Maler como Thompson habían excavado en el sitio con el consentimiento y apoyo del gobierno estatal, pero sus respectivos accesos se suspendieron cuando él asumió el cargo de subinspector y, desde entonces, las únicas intervenciones permitidas fueron limitadas a tomar fotografías. Bolio asentó, además, que los terrenos de Thompson estaban fuera de la zona

biblioteca digital viajeros

arqueológica gracias a una línea de mensura que él había trazado: "midiendo veinte y cinco metros de las paredes de los edificios a la línea de mensura, no quedando en este perímetro ningún terreno de propiedad particular ni mucho menos plantaciones y huertas [de Thompson] como dice el *Worcester*."[32] A partir de estas noticias, la polémica acerca del uso y usufructo del sitio por intereses particulares se hizo pública.

Un año después, Bolio se vio nuevamente obligado defenderse ante sus superiores en México por una denuncia que había llegado de manera anónima, aunque supongo que el denunciante fue Maler, ya que en repetidas ocasiones había acusado a Bolio de ser el colaborador de Thompson, imputación que el subinspector rechazó categóricamente:

> Los trabajos de desmonte y aseo que hoy tengo emprendido en las Ruinas de Chichén Itzá, los estoy haciendo bajo mi dirección personal, como acostumbro hacer todos mis trabajos, y nunca con la intervención ni dirección de nadie, y menos con la del Señor Thompson.[33]

Bolio cita como prueba de su imparcialidad el hecho de que hubiera promovido ante la autoridad legal del Estado el deslinde de los terrenos de Chichén Itzá con los de la hacienda de Thompson.

Thompson empezó a dragar el Cenote de los Sacrificios el 5 de marzo de 1904,[34] pero no fue sino hasta dos meses más tarde que Bolio lo denunció a la Secretaría de Instrucción Pública, acusándolo de haber instalado una máquina sin el permiso correspondiente, y añadió para el Ministro Justo Sierra Méndez: "Por temor a una complicación internacional, no reprimo ese abuso por medio de la fuerza, pero estoy a sus órdenes para cooperar con usted según lo disponga."[35] Tres días después de esta carta, recurre a la prensa local para denunciar al cónsul:

> DENUNCIA. El C. Santiago Bolio, conservador de ruinas y monumentos arqueológicos, ha consignado al Juez de Distrito en el Estado, el hecho de

[32] *La Revista de Mérida*, "Ruinas de Chichén", enero 4 de 1903: 1.

[33] Bolio a la Secretaría de Instrucción Pública, 24 de agosto de 1903, en AGN/IPBA, caja 150, exp. 14, f. 25.

[34] Folan 1968: 22.

[35] Bolio a la Secretaría de Instrucción Pública, 17 de mayo de 1904, en AGN/IPBA, caja 150, exp. 50, f. 3.

biblioteca digital viajeros

haber instalado un Sr. Thompson en el cenote de Sacrificios en las ruinas de Chichén Itzá, una maquina para sacar objetos del fondo.[36]

Después de recorrer varios juzgados en busca de un fallo jurídico que lo respalde, en septiembre de 1904 Bolio reportó otra vez a la Secretaría que había ordenado a Thompson desistir del trabajo con la máquina porque no tenía autorización, y a esta misiva anexó dos fotografías del aparato (una de ellas es la lámina 5, en la página 129).

Aunque, como vemos, el subinspector informa activamente a sus superiores acerca de los abusos cometidos en Chichén Itzá, lo cierto es que hace con frecuencia denuncias sesgadas y hay evidencias que cuestionan la veracidad de algunas de sus declaraciones. En una carta que Thompson enviara a su mecenas, Charles Bowditch, del Museo Peabody de Harvard, el cónsul describe los detalles de los primeros descubrimientos hallados en el cenote —como son los magníficos ejemplares de jade y de oro—, y menciona la incorporación del subinspector en la intriga. Según esta correspondencia, Bolio, crónicamente endeudado, participó al cónsul de un plan para liquidar su saldo con fondos de una casa de préstamo en Mérida y, aprovechando su necesidad, Thompson ofreció prestarle el dinero, sin intereses, tomando como garantía su salario. Esta coyuntura le permitió, según el mismo Thompson refiere, integrar a Bolio a sus planes y así "mantener las cosas en secreto".[37] Un poco más adelante, siempre en la misma carta, Thompson aseguró que Bolio habría mantenido silencio sin el recurso del préstamo, pero él no quería que fuese a Mérida a arreglar sus asuntos económicos y estar así cerca de "tentaciones".

Gracias a los informes de Bolio sabemos que la aventura del dragado del cenote no se realizó de manera oculta porque las autoridades en México sabían de ello casi desde el principio. Es más, a finales de enero de 1906, adelantándose para preparar la visita a Yucatán del presidente Porfirio Díaz, llegó al Estado una comisión de autoridades encabezada por el nuevo Ministro de Instrucción Pública, Justo Sierra Méndez. El séquito se hospedó tres días en la hacienda de Thompson[38] y juntos se

biblioteca digital viajeros

[36] *El Peninsular*, 20 de mayo de 1904: 2.

[37] Thompson a Bowditch, 17 de diciembre de 1904, en PMA, Folder 4, Letters E.H.T to C.P.B 1891, 1900-1903: 2.

[38] Leysinger 2007: 332.

fueron a visitar las ruinas de Chichén Itzá donde vieron la máquina al borde del cenote. No cuento con una fotografía de este evento, pero sí con una tomada al día siguiente, en Uxmal, donde se puede apreciar al mismo grupo de viajeros: el iracundo Teoberto Maler vestido de negro y apartado del grupo, y enmarcados en la entrada del edificio portando bastones, Justo Sierra Méndez y Leopoldo Batres.[39] De acuerdo con Maler y reportes en el periódico[40] sabemos que Santiago Bolio también estuvo presente y es probable que él fuera el hombre vestido de blanco, colocado detrás de Sierra, en la sombra (lámina 6, página 130).

Supuestamente los invitados mostraron sorpresa al ver la máquina instalada, y es otra vez Maler quien nos proporciona una ventana a la discusión que mantuvieron cuando la vieron:

> Terminado la inspección de la máquina, el Ministro preguntó al representante de Peabody Museum [Thompson]: "¿Qué cosas hallaron ustedes allí abajo?" Una vez más contestó aquel con voz llorosa: "Nada se ha encontrado, sola [*sic*] salieron pedazos de huesos y de trastos de barro…y mucho copal… ¡mucho copal!"[41]

Es posible que la pobreza del material reportado no provocara gran interés en los visitantes oficiales pero, al existir ya muchos reportes y denuncias sobre el dragado, no se comprende por qué el gobierno no clausuró la operación de Thompson. Batres aclara en una carta que escribió en 1920[42] que no actuaron en su contra por consideración a su investidura diplomática, opinión que concuerda con el reporte de Bolio citado más arriba.

Dos días antes que Santiago Bolio hiciera el último viaje de su vida, su jefe directo, Leopoldo Batres, lo amonestó fuertemente: "con extrañeza se ha visto su absoluta falta de subordinación en el cumplimiento de sus obligaciones como Inspector."[43] Batres estaba particularmente mo-

[39] Olivé Negrete (1991: 120), incorrectamente mantuvo que también participó el presidente de la República, Porfirio Díaz, sin embargo él llegó al Estado en el mes de enero.

[40] "Siguen los preparativos. Las fiestas presidenciales", *El Imparcial*, 30 de enero de 1906, en Lombardo de Ruiz 1994 II: 262.

[41] Maler 1910: 24.

[42] Reportado en Olivé Negrete 1991: 120.

[43] Batres a Bolio, 31 de agosto de 1906, en AGN/IPBA, caja 152, exp. 18, f. 3.

biblioteca digital viajeros

lesto porque Bolio había enviado sus informes directo a los ministros de Instrucción Pública y no a él. También lo acusó de recibir dinero de la Inspección y no comprobar gastos, ni proporcionar informes completos. Al final de la carta le advirtió: "En lo sucesivo cada fin de mes rendirá Ud. informe detallado del estado que guardan los monumentos que están á su vigilancia, así como de las novedades ocurridas en ellos, de no hacerlo así consultaré su destitución."[44] Cuarenta y ocho horas después de la fecha de esta misiva, Bolio expiró en el tren que venía de Dzitás. Con su muerte, resultó relativamente sencillo atribuirle todos los errores cometidos en el caso Thompson. Fue sin duda un actor de valores esquivos y destino trágico en el gran drama de la arqueología de México: si algo hizo por conservar los monumentos prehispánicos de la península de Yucatán, esto no ha quedado registrado en la historia.

Siglas

AGN/IPBA: Archivo General de la Nación, Instrucción Pública y Bellas Artes.
AGY: Archivo General de Yucatán.
ATDMP/INAH: Archivo Técnico de la Dirección de Monumentos Prehispánicos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
NAA: National Anthropological Archives, Smithsonian Institution.
PMA: Peabody Museum Archives.

Índice de ilustraciones

Lámina 1: Recorte de un periódico *Believe It or Not* de Ripley, 24 de marzo de 1940. En ATDMP/INAH, vol. 22 (1940-41), exp. 23, f. 17. (Página 128).
Lámina 2: Estampa de una caja de cigarros realizado por Santiago Bolio. Juicio ordinario promovido por Santiago Bolio F. contra Felix Carrero por suma de pesos 07/12/1891, en AGY, Fondo: Justicia 1891-1901, Serie: Civil, Sección: Juzgado Primero de lo Civil, vol. 25, exp. 13, fs. 22. (Página 128).
Lámina 3: Contrato de arrendamiento de Santiago Bolio, avalado por Edward Thompson. Juicio de arrendamiento promovido por el C. Lic Santiago Yrigoyen R. como apoderado de Mercedes Canto de Kelly, contra

[44] *Ibid.*, f. 3.

biblioteca digital viajeros

el C. Santiago Bolio, 13/01/1898, en AGY, Serie: Civil, Sección: Juzgado Primero de lo Civil, Vol. 186, exp. 37, fs. 9. (Página 67).

Lámina 4: Santiago Bolio en Chichén Itzá, c. 1900. Fotografía en el álbum Ruinas de Yucatán, sin autor y sin fecha, Acervo Fotográfico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Infiero con alto grado de probabilidad que es Santiago Bolio quien aparece en la imagen, porque en sus informes habla de elaborar una serie de fotografías de las ruinas de Estado, menciona las piezas que allí se exponen y, además, los álbumes llevan sellos de la Inspección de las Ruinas de Yucatán. (Página 129).

Lámina 5: La draga de Thompson instalada al borde del Cenote en 1904. Fotografía en AGN/IPBA, Bolio a la Secretaría de Instrucción Pública, 19 septiembre 1904, caja 150, exp. 50, f. 5. (Página 129).

Lámina 6: Viaje a Uxmal, 1906. Ampliación de un postal en NAA, lote de fotos 93, caja 8. (Página 130).

Mapa 1: *Plano del casco de la Hacienda de Chichén Itzá*, Escala 1:500, agosto 12, 1923, sin autor. Carnegie Institution Archives, caja L3, exp. 15. (Página 70).

Bibliografía

BREGLIA, Lisa
2006 *Monumental Ambivalence. The Politics of Heritage*. Austin: University of Texas Press.

BRUNHOUSE, Robert L.
1973 *In Search of the Maya: the First Archaeologists*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

CHAPMAN, Frank M.
1896 "Notes on Birds Observed in Yucatán", *Bulletin American Museum of Natural History* VIII: 271-290.

COGGINS, Clemency, and Orrin C. Shane
1984 *Cenote of Sacrifice: Maya Treasures from the Sacred Well at Chichen Itza*. Austin: University of Texas Press.

ECHÁNOVE TRUJILLO, Carlos A.
1974 *Dos héroes de la arqueología Maya: Frederick de Waldeck, Teobert Maler*. Mérida: Consejo Editorial de Yucatán.

CIESAS biblioteca digital viajeros

ENCICLOPEDIA yucatenese
1977 Tomo II, Época Maya, México: Edición Oficial del Gobierno de Yucatán.

FERNÁNDEZ CASTILLO, Rodrigo E.
2005 "Un enigma genealógico: El linaje de los Bolio en Italia e Hispanoamérica", *Boletín de la Academia Costarricense de Ciencias Genealógicas* 61: 1-6.

FOLAN, William J.
1968 *El Cenote Sagrado de Chichén-Itzá*. México: INAH.

LEYSINGER, Claudine
2007 *New World Encounters: Archaeology, Photography, and Travel Narrative in Mexico, 1860s-1910s*, tesis doctoral inédita, Columbia University, Nueva York.

LOMBARDO DE RUIZ, Sonia
1994 *El pasado prehispánico en la cultura nacional (memória hemerográfica, 1877-1911),* vols. I y II. México: INAH.

MALER, Teoberto
1910 *Historia de las ruinas de Chichen-Itza por el sabio alemán Teoberto Maler*, mecanoscrito inédito en el Fondo Reservado, Sección yucateca, Biblioteca Central, UADY.

MEDIZ BOLIO, Antonio
1956 *A la sombra de mi ceiba. Relatos fáciles*. Mérida: Ediciones Botas.

McVICKER, Mary F.
2005 *Adela Breton: a Victorian artist amid Mexico's ruins.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

OLIVÉ NEGRETE, Julio César
1991 "Para la historia de la arqueología mexicana: el caso Thompson", *Arqueología* 5: 119-127.

PEÑA CASTILLO, Agustín
2001 "Arqueología en la península de Yucatán", en *Descubridores del Pasado en Mesoamerica*. México: D.G.E. Ediciones: 161-195.

RAMÍREZ AZNAR, Luis
1990 *El saqueo del Cenote sagrado de Chichén Itzá*. Mérida: Editorial Dante.

UNAM IIS EPHIS biblioteca digital viajeros

SELLEN, Adam T.
2005 "'Nuestro hombre en México', Las hazañas del cónsul estadounidense Louis Henri Aymé, en Yucatán y Oaxaca", *Península* I, 0: 147-166.

TOZZER, Alfred M.
1957 *Chichén Itzá and its Cenote of Sacrifice. A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology,* vols. XI and XII. Cambridge: Peabody Museum.

WILLARD, T. A.
1926 *The City of the Sacred Well: Being a Narrative of the Discoveries and Excavations of Edward Herbert Thompson in the Ancient City of Chichén Itzá with Some Discourse on the Development of the Mayan Civilization as Revealed by their Art and Architecture, Here Set Down and Illustrated from Photographs by T. A. Willard*. New York: The Century Co.

CEPHCIS UNAM
biblioteca digital viajeros

C E P H C I S U N A M
biblioteca digital viajeros

En busca del don para curar. Los viajes al inframundo de los *h-meno'ob* yucatecos

David de Ángel García

Como todos los martes y viernes de cualquier semana, desde que el sol despunta por el oriente, son visibles en la distancia las nutridas filas de personas formadas frente a una de las casas tradicionales que todavía sobreviven a los envites de la modernidad en el poblado maya de Nunkiní, al norte del estado de Campeche.[1] En el mejor de los casos, las personas vienen de poblaciones aledañas, como Cuch Holoch, Tankuché o Santa Cruz Exhacienda; otros, por el contrario, llegan desde poblaciones más lejanas del mismo Campeche, o de otras enclavadas en los estados vecinos de Yucatán, Quintana Roo e incluso Tabasco. Sin distinción, esperarán pacientemente su turno para ser recibidos por don Constancio Akeh; uno de los dos únicos *h-men,* de los "poderosos",[2] que todavía quedan en Nunkiní.

Como toda la comunidad sabe, don Constancio Akeh adquirió la mayor parte de sus conocimientos, necesarios tanto para curar como para dirigir las ceremonias de ofrendas destinadas a granjearse el favor de los "dueños",[3] gracias al viaje que realizó hace ya muchos años a las profundidades de la tierra, donde se localiza el Inframundo maya. Este viaje no

[1] La mayoría de los datos etnográficos que ofrezco en el presente artículo fueron obtenidos a lo largo de las diversas estancias de trabajo de campo realizadas desde mayo de 2006 a la actualidad en las comunidades mayas de Nunkiní y Tankuché (Campeche).

[2] Aquellas palabras o frases que aparecen entrecomilladas en el texto corresponden a expresiones empleadas por los habitantes de Nunkiní, sin cuya inestimable ayuda y paciencia hubiese resultado imposible la redacción del presente trabajo. A todos ellos van dedicadas las siguientes páginas y mi más profundo agradecimiento.

[3] Esta acepción de *dueños* aparecerá entre comillas. En singular, cuando alude a una entidad espiritual específica, además se utilizará mayúscula inicial

biblioteca digital viajeros

lo emprendió en solitario sino que, para realizarlo, contó con la ayuda inestimable de los *aluxo'ob*,[4] quienes le sirvieron de guía durante el mismo. Además hicieron las veces de anfitriones cuando el futuro *h-men* arribó hasta sus moradas, situadas bajo los numerosos montículos que ocultan restos prehispánicos y que adornan el paisaje cotidiano de Nunkiní (denominados "cuyos" por los mayas), obsequiándole con una suculenta comida consistente en todos aquellos alimentos que los humanos les ofrendan con motivo de ceremonias tipo *hanliko'ol*.[5]

Después de haber compartido el *sakab*, el *k'ol*, el *tuch* y los deliciosos pibes con los seres sobrenaturales que habitan bajo los restos de las construcciones prehispánicas (véase la lámina 1 en la página 131), don Constancio pudo regresar a la superficie terrestre convertido en h-men, o lo que es lo mismo, en un "hombre sabio", capaz de controlar y hablar por sus nombres a los diferentes vientos, así como a las nubes portadoras de la sagrada lluvia. También aprendió, durante su viaje y estancia en el interior de los cuyos, los rezos que le permitirían dirigir las ceremonias destinadas a renovar el pacto anual, establecido desde tiempos inmemoriales, entre hombres y *aluxo'ob*, considerados los "dueños" originarios del territorio que en la actualidad ocupan los habitantes de Nunkiní.

De esta forma, cuando hubo regresado de su periplo, don Constancio amaneció una mañana postrado en su hamaca, enfermo, "todo sudado" y ardiendo de fiebre. Descubrió, en ese instante, que junto a donde él yacía se encontraba lo que, a partir de ese momento, se iba a convertir en su inseparable *saastun*; esa piedra transparente en la que pueden adivinar desde los males que afligen a sus pacientes hasta el momento adecuado en que deben ser desenterrados los *pibes*, cuando éstos han terminado de cocerse bajo la tierra.

Tomando como punto de partida el mencionado caso de don Constancio Akeh, vamos a ocuparnos de los diversos métodos que utilizan, actualmente, los mayas de las comunidades del norte del Camino Real (en su vertiente campechana), para lograr que una persona llegue a convertirse en *h-men*. O lo que es lo mismo, veremos, de manera breve, la

[4] El sufijo *-o'ob* se emplea en la lengua maya para señalar el plural. En el caso que nos ocupa, por ejemplo, *alux* sería el singular y *aluxo'ob* el plural.

[5] Gutiérrez Estévez ya había registrado, también en la región del Camino Real, que los *aluxes* eran los principales responsables de la iniciación de aquellas personas que al ser poseedoras de un "don" estaban destinadas a convertirse en *h-men* (1992: 436).

biblioteca digital viajeros

diversidad de "pruebas iniciáticas" a las que han de enfrentarse aquellos individuos que, bien por un deseo personal, bien porque "ése es su destino", desean adquirir los saberes y poderes necesarios para convertirse en los "hombres sabios" de su comunidad, garantes de los conocimientos milenarios de la cultura maya, intermediarios entre los hombres y las fuerzas sobrenaturales.

Lejos de parecer una apostilla romántica, esto que acabo de señalar se revela fundamental en el proceso de iniciación y aprendizaje de los futuros *h-meno'ob* de Nunkiní pues, como señala don Constancio, será gracias a los espacios como los cuyos, y a los seres sobrenaturales como los *aluxo'ob*, vinculados ambos a los "antiguos mayas" ("nuestros antepasados"), que aprendió a curar y extraer el mal de las personas que enferman por causas que, si bien a un foráneo podrían parecerle sobrenaturales, para un maya de Nunkiní resultan peligrosamente cotidianas.

El descenso al inframundo a través de las cuevas

Son numerosos los ejemplos arqueológicos y etnográficos que señalan a las cuevas como espacios cargados de sacralidad en tanto que sirven como puerta de acceso al reino subterráneo, el inframundo o *metnal*, donde moran aquellos dioses vinculados a la muerte y a la enfermedad, pero también a la fertilidad de las plantas, los animales y las personas.[6] En lo que se refiere a las cuevas como lugares de iniciación para los antiguos sacerdotes mayas, el obispo de Chiapas, Núñez de la Vega, ya apuntaba a finales del siglo XVII que "para enseñar tan execrables maldades [refiriéndose al oficio de curandero]… le llevan en diferentes días al monte, cueva, milpa, u otro lugar oculto, donde hace el pacto con el Diablo".[7]

A día de hoy, entre los mayas del poblado de Nunkiní las cuevas mantienen un lugar privilegiado dentro de su cosmovisión, siempre ligadas a la posibilidad de adquirir determinados poderes, para el caso de los *h-meno'ob,* pero también para conseguir riquezas o conocimientos que permitan aprender alguna profesión en origen ajena a una comunidad de campesinos mayas, tales como torero, electricista o panadero, todo

[6] De la Garza 1998: 71-80 y Ruz 2002: 341.
[7] Núñez de la Vega citado en Boccara 2004: 22.

biblioteca digital viajeros

ello gracias a la realización de un pacto con el Diablo o *Kisín*. La existencia de una cueva dentro de los límites físicos del pueblo sin duda ha favorecido a que se desarrolle en torno suyo toda una serie de creencias que amalgaman conceptos de la tradición hispana y católica con otros de procedencia maya y mesoamericana.

La cueva a la que me refiero sirve únicamente como puerta de entrada al reino subterráneo (la salida se hará por otra cueva en el vecino poblado de Bécal) y lleva el nombre de *Boxaktún* o "hueco negro". Me parece interesante remarcar que en esta cueva es posible mantener, pasada la medianoche, encuentros con el Diablo, personificado, a veces, como *dzul*, esto es: un señor de piel blanca, vestido con traje y corbata, en cuya sonrisa destaca la presencia de numerosos dientes de oro y que, por tanto, es tenido "como un hombre muy rico", recreando quizás la imagen de los antiguos patrones de las haciendas que abundaron en la región hasta bien entrado el siglo XX. Pero, además, "el maligno" también puede aparecerse ante los hombres bajo la imagen zoomorfizada de un gran toro negro o una serpiente alada gigante recubierta de plumas o pelos.[8]

Aquellos que deseen mantener un encuentro con el maligno con el fin de conseguir las riquezas que éste ofrece a cambio del alma, deberán acercarse "sin sentir temor alguno" a la entrada de la gruta, una vez pasada la medianoche, y esperar a que aparezca. Considerando lo dicho por Núñez de la Vega, no parece descabellado pensar que la presencia del Diablo en esta cueva pueda considerarse como una herencia de varios siglos de evangelización católica. Sin embargo, la multiplicidad de significados no se detiene aquí. Tras la prédica misionera, que presentaba al maligno como el "otro" y el "adversario", los mayas no tardaron en asimilar su figura a lo que representaba la absoluta otredad para ellos, es decir, a los españoles. Hicieron así depositario al Demonio de las características más representativas de los hispanos, como la posesión de riquezas y oro, la tenencia del ganado vacuno (enemigo mortal de las milpas) o la posibilidad de desplazarse a su gusto por el territorio.

[8] Otros autores, con anterioridad, ya habían señalado las identificaciones que se hacen de la figura del Diablo con la imagen de un gran toro negro (Boccara 2004 y Naranjo 1991), con un blanco adinerado (Naranjo 1991) o con la de una gran serpiente alada recubierta de plumas (Gutiérrez Estévez 1992a y 2002) para otras poblaciones de mayas yucatecos.

biblioteca digital viajeros

Según la creencia, la cueva o gruta de *Boxaktún* es el lugar donde aquellas personas que deseen convertirse en *h-men* ("porque ése es su destino") deberán acudir durante la noche para adentrase a través de ella en lo más profundo de la tierra y, tras realizar un viaje lleno de obstáculos por las entrañas terrestres, regresar a la superficie ya convertidos en los "hombres sabios" o los "hacedores". Por supuesto, no cualquiera podrá acceder al Inframundo e iniciar este viaje; únicamente aquellos que nacieron con el don conseguirán que se abran las paredes de la gruta, permitiéndoles así llegar a la primera etapa del viaje.[9] Como si de vencer a los diablos y demonios colocados allí tras siglos de evangelización católica se tratara, todos mis informantes coinciden en señalar que, en su viaje a las entrañas de la tierra, el aspirante a convertirse en *h-men* "debe derrotar a los demonios que le intentan jalar para que no regrese, torear a un toro negro gigante que busca cornearlo", al tiempo que también tendrá que evitar ser mordido por las múltiples culebras y murciélagos que le saldrán al paso. Todos estos animales son tenidos por mascotas del diablo y, por consiguiente, son enviados por él con el objetivo de evitar que aquellos que se aventuraron a ingresar, a través de la cueva, en su guarida logren abandonarla.

Sin entrar a realizar una detallada geografía del mundo subterráneo,[10] la conclusión del viaje se produce cuando la persona logra llegar, sana y salva, "donde se encuentra el agua", localizada en la parte donde es imposible descender a mayor profundidad. Será aquí, en lo más hondo de la tierra, donde, citando a don Román,

> les enseñan a curar, les dan el don así (refiriéndose a los *h-meno'ob*). Allá abajo es que les enseñan todos los rezos y las plantas; también les van a dar su

[9] Pero no en toda la península de Yucatán sucede lo mismo. Según lo registrado por Mario Ruz, entre los mayas de Tixhualactún (Yucatán) no se nace con el "don" ni es necesario descender a una gruta, ya que durante el transcurso de "cualquier noche" los aspirantes pueden "encontrar su destino" al divisar en el horizonte un resplandor que "puede mostrar matices verdes, rosas, azules o blancuzcos, dependiendo del color de la piedra […]. El resplandor señala el sitio donde reposa la piedra de luz, el *saastún*. En algún sitio ha muerto un sabio maya yucateco, un *h-men*, y esa piedra cristal ha emprendido su camino, en busca de aquél destinado a sucederle" (2000: 107).

[10] Para una interesante y minuciosa descripción del mundo subterráneo de los mayas yucatecos, ver el relato recogido por Allan F. Burns: "Una persona de la milpa y una cosa maligna y un cura y una pequeña amiga" (1995: 148-163).

biblioteca digital viajeros

piedra transparente, como de cristal, así. Es el *saastún* de ellos, que van a usar para ver el mal que tienen dentro las personas.

El regreso a la superficie se realizará a través de otra caverna que se localiza en el poblado vecino de Bécal, la cual es conocida con el nombre de "hueco de viento" (*Hoolik*), pues de su interior siempre está saliendo aire, lo que produce un ruido, "como si hubiese un ventilador gigante ahí dentro".

Ante la extenuante insistencia de mis preguntas encaminadas a conocer en detalle todas las vicisitudes que debían enfrentar en su viaje al interior de la tierra los aspirantes a convertirse en *h-meno'ob*, uno de los nietos de don Constancio, presente mientras estaba llevando a cabo una de las entrevistas que realicé a su abuelo, aprovechó que éste había abandonado momentáneamente la conversación para explicarme de forma gráfica en qué consistía la travesía por el inframundo, por la que tanto interés mostraba, comparándola con una partida del juego de Nintendo llamado *Mario Bros* (presente en una de las tiendas de abarrotes de la población), en el cual un simpático personaje que corre y salta debe ir superando sucesivas pantallas, cada una representando un mundo diferente, y avanzando mientras sortea diversos obstáculos que le van saliendo al paso en forma de serpientes y toda una gama de monstruos de muy diversa índole. Una vez que el protagonista ha conseguido matar a todos ellos y logra arribar al último "mundo-pantalla" la partida acaba; entonces, me dice, "es como cuando llegas al último piso de la tierra, donde está el agua así, ahí ya vas a hacer que te enseñen a ser un *h-men*". El viaje habrá concluido y el objetivo del mismo se habrá cumplido.

La dualidad y la sacralización que encierran las cavernas evidencian el temor y el respeto que los habitantes de Nunkiní muestran a la hora de acercarse a *Boxaktún* en periodos temporales específicos, pues de todos es bien sabido que los martes y viernes, considerados como "los días de hechizo" en que los *h-meno'ob* "pasan consulta", resulta extremadamente peligroso deambular por sus inmediaciones. Numerosos son los riesgos a los que se exponen aquellos que se atrevan a desafiar esta norma velada: desde ser atrapados por uno de los remolinos de aire malo que salen del interior de la cueva, lo que ocasionará una grave enfermedad, hasta la posibilidad de ser engullidos por una de las serpientes gigantes que

biblioteca digital viajeros

moran en el interior. De hecho, cuando apenas me encontraba iniciando mis estancias de trabajo de campo en Nunkiní, una noche de lunes mientras conversaba con varias personas del pueblo, salió a colación tanto la existencia de la gruta como las diversas utilidades que se le adjudican. Entusiasmado le pedí a mis interlocutores que me acompañaran a visitarla, a lo que respondieron únicamente con miradas de desaprobación. Ante mi desconcierto, uno de los jóvenes que asistía a la plática me explicó que era peligroso acercase hasta allí sin que la luz del sol guiara nuestros pasos, y que como el día siguiente era martes nadie se atrevería a acompañarme. De esta forma no tuve más remedio que contener mi entusiasmo hasta el siguiente miércoles, cuando ya libres de temor, varios hombres de Nunkiní me acompañaron a visitar la gruta de *Boxaktún*.

Aspecto fundamental, hablando de las cuevas, resulta la asimilación que se ha establecido en su interior entre el inframundo maya y el infierno cristiano.[11] Si bien el inframundo de los mayas o *metnal* no se presenta como un espacio de maldad absoluta o de castigo *postmortem*, pues gracias a él los *h-meno'ob* logran adquirir el don de curar y extraer el mal de las personas, ocurre también que, a tenor de sus ocupantes y las características físicas con que se reviste en los relatos, no se muestra tampoco como un lugar agradable. El interior de la tierra es considerado como un mundo oscuro y frío en el que habitan únicamente las "cosas pútridas y malignas",[12] asociadas con el Diablo, cuyo fin último es causar males, enfermando, a los humanos. Se trata, según nos cuenta un relato registrado por Allan F. Burns, de una sociedad que vive en paralelo a la de las personas. Concretamente se trata de

> un pueblo con su iglesia, sus casas y sus caminos, como cualquier otra población maya, habitado por personas que caminan cabizbajas, convertidas en puras cosas pútridas y malignas, condenadas a vagar eternamente en este espacio, rodeados de animales que se asocian a la suciedad y a la noche como mofetas, lechuzas o murciélagos.[13]

[11] Para ver con más detalle las transformaciones que sufrieron tanto el inframundo maya como las deidades que lo habitan con la llegada de los evangelizadores católicos durante la Colonia ver Ruz (1997: 232-234).

[12] Para un repaso de la pútrida gastronomía que podemos encontrar en el inframundo maya, ver el artículo de Alcántara Rojas 2004.

[13] Burns 1995: 148-162.

CEMCA biblioteca digital viajeros

Todos los que moran en este reino subterráneo, hombres y mujeres, fueron conducidos hasta ahí cuando sucumbieron a los embustes de amor carnal y a las promesas de riquezas infinitas hechas por el Diablo.

Los viajes al interior de los cuyos. Por la senda de los antepasados

La palabra "cuyo" es una castellanización del vocablo maya *k'uuo'ob*, plural de *k'uu*, que según el *Calepino de Motul* sirve para referirse tanto a lo sagrado como a la divinidad.[14] Cuando en la actualidad, los habitantes mayas de la península de Yucatán utilizan la palabra "cuyo" lo hacen para referirse a los montículos de piedra que esconden, en su interior, los restos de las antiguas construcciones mayas y que son considerados, por tanto, como espacios sagrados. Dichos espacios encierran en su interior toda una serie de significados que remiten al pasado remoto de una humanidad anterior, la de los "antepasados", la de los auténticos mayas (Gutiérrez 1992). De ellos se sabe que fueron los constructores de las enormes ciudades de piedra, cuyos restos podemos contemplar hoy en Uxmal o Chichen Itzá, entre otros; y que utilizaban una escritura incomprensible para la humanidad actual (los glifos). Sin embargo, el rasgo más significativo que se adjudica a los "antepasados mayas" es que eran "sabios y poderosos hechiceros", conocedores de todas las plantas y conjuros. Su poder, lejos de perderse con la extinción de "los antiguos", sigue vigente en la actualidad y renovado bajo los vestigios arqueológicos. Es por ello que, como hemos visto, aquellas personas que poseen el don serán conducidas a su interior para ser instruidas en el conocimiento de las artes antiguas de la magia y la curación, al tiempo que se les hará entrega de una piedra de vidrio transparente, el *saastún*, que constituirá al mismo tiempo su principal herramienta y el símbolo de su poder.[15]

La importancia que tienen los cuyos en la cosmovisión maya yucateca contemporánea ha quedado plasmada en multitud de relatos de la tradición

[14] *Calepino de Motul* 1995: 433-436. Por su parte, el *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial* realizado por Cristina Álvarez, consigna que la palabra *ku* se utilizaba para referirse a Dios, y la palabra *ku il* para referirse a la divinidad (1997: 583 y ss.).

[15] Para ver un detallado y lúcido análisis de las relaciones, a nivel de la identidad étnica, que mantienen los mayas yucatecos contemporáneos con sus antepasados mayas prehispánicos y los vestigios arqueológicos consultar Gutiérrez Estévez 1992: 417-441.

biblioteca digital viajeros

oral. En algunos relatos o sucedidos, se señalan los peligros que acechan a las personas que se acercan a las ruinas sin ofrecer el debido respeto, con la intención de saquearlas o tratando de obtener alguna clase de beneficio económico;[16] otros, se refieren a las diversas posibilidades que hay de encontrarse en sus inmediaciones con algún "espanto". Incluso se cuenta, en un relato recogido por Ascensión Amador en Maxcanú, que una señora, paseando por las cercanías del yacimiento de Oxkintok de camino a su casa, vio sentado sobre una piedra a un hombre blanco, vestido de traje y corbata, que le habló para ofrecerle dinero. Momentos después el hombre se había convertido en un gran toro negro que solicitaba ser toreado nueve veces a cambio de una importante cantidad de oro.[17] De nuevo, como en el caso de la cueva, la sacralización de un espacio conlleva de inmediato la peligrosidad del mismo. A su vez, la posibilidad de tener un encuentro con el Diablo en las inmediaciones de un espacio tan íntimamente ligado a "los antiguos", vuelve a señalar hacia un proceso histórico de satanización de todos aquellos espacios vinculados con las antiguas creencias prehispánicas.

En el caso del poblado de Nunkiní, la trascendencia que tienen los cuyos en la cosmovisión de sus habitantes es, comparativamente, más importante que en otros lugares de la península, tanto a nivel cuantitativo como simbólico. Una de las principales causas para ello la tenemos en la enorme cantidad de vestigios prehispánicos, más de cincuenta según mis informantes, que se encuentran diseminados en el interior de los terrenos que conforman el espacio habitado del poblado y por las tierras de cultivo que lo circundan, propias del ejido de Nunkiní. Como resultado de esta masiva presencia de ruinas prehispánicas, no resulta extraño verlas integradas en lugares tan cotidianos de la comunidad como los solares de las casas, los caminos o junto a las albarradas que separan unos terrenos de otros.

Cualquier persona con la que se entable una conversación en Nunkiní no tardará en sacar a colación un suceso que tenga como protagonistas a los habitantes de los cuyos, que en el caso de esta población son los *aluxo'ob*, también conocidos genéricamente como los "dueños", pues como me comentaban "ellos son los dueños de esta tierra". De estas narraciones se desprende, una vez más, el comportamiento dual que

[16] Gutiérrez Estévez 2002: 370 y ss.
[17] Naranjo 1991: 242-245.

biblioteca digital viajeros

mantienen estos seres hacia las personas. Si bien por una parte son los causantes directos de una gran cantidad de enfermedades, sobre todo entre niños varones[18] que juegan despreocupadamente junto a los cuyos; por otro lado, también son los encargados de iniciar a aquellas personas que han nacido con el "don", enseñándoles todos aquellos conocimientos heredados de los "antiguos". De esta forma los convertirán en *h-meno'ob*, encargados de mantener el equilibrio interno entre las dos comunidades: la de los humanos que habitan el espacio visible y cotidiano del poblado; y la de aquellos seres, de origen sobrenatural, que habitan en un espacio paralelo ubicado bajo los cuyos, asociado a los "antiguos mayas".

La presencia de los *aluxo'ob* es conocida por la totalidad de la población maya yucateca, tal y como corrobora la literatura etnográfica sobre la región; sin embargo, sus atribuciones y características varían en función de la población donde posemos nuestra atención. En Nunkiní tenemos creencias similares a las que ya describiera Villa Rojas en su clásica etnografía *Los elegidos de Dios* sobre los mayas *macehuales* de Quintana Roo, respecto a que los *aluxo'ob* son los moradores de los restos prehispánicos[19] y lejos de lo que registrara Horcasitas para Pisté, quien apuntaba a las cuevas como los espacios donde aparecen estas entidades.[20] Sin embargo, mientras que en Nunkiní sus campos de acción se circunscriben principalmente a los espacios internos de la población, pues ahí es donde se encuentran gran parte de los cuyos donde moran, para otros autores como Irigoyen, quien cita a un cura de Ticul de la primera mitad del siglo XIX, y el mismo Horcasitas, los *aluxes* estarían presentes en los montes y en las milpas, espacios reservados casi exclusivamente a los *balam ka'ax* y a los *balam uinic*[21] según los milperos de Nunkiní.[22]

[18] Es común la creencia de que los *aluxes* prefieren jugar con los niños de sexo masculino, por lo que hasta hace muy poco tiempo era usual que las madres vistieran con hipil a sus hijos menores de ocho años, con la intención de "engañar al *alux*" y evitar así que los aires que éste desprende y va dejando a su paso pudieran enfermar a los pequeños.

[19] Villa Rojas 1978: 297.

[20] Horcasitas en Gutiérrez Estévez 1992: 435.

[21] *Balam ka'ax* o *balam uinic* son dos nombres genéricos utilizados, casi siempre de forma indistinta, por los habitantes de las poblaciones trabajadas para referirse en general a los "dueños del monte", o lo que es lo mismo, a las entidades sobrenaturales que señorean sobre la foresta y los animales que la habitan. A ambos se les debe solicitar permiso antes de cultivar la milpa o cuando se va a salir de caza, al igual que se realizan ceremonias de agradecimiento al finalizar las mismas actividades.

[22] Irigoyen 1968: 17-36.

biblioteca digital viajeros

En lo que sí existe acuerdo es en afirmar el carácter dual de estos seres ya que mientras los humanos les ofrezcan su alimento periódicamente mediante la realización del ritual llamado *hanliko'ol* o comida de la milpa (véase la lámina 2 en la página 131), se encargarán de proteger sus animales y cultivos; pero si, por el contrario, una familia olvida sus obligaciones ceremoniales para con ellos, comenzarán a molestarles, pudiendo incluso, si la familia persiste en su indolencia, enfermar de gravedad a alguno de los miembros de la olvidadiza unidad parental.

Si bien Redfield y Villa Rojas apuntaban que en el poblado yucateco de Chan Kom los encargados de formar a los futuros *h-meno'ob* eran los "dueños del monte", denominados *tatabalames* y *balamo'ob*,[23] en las comunidades del Camino Real campechano donde trabajo serán los propios *aluxo'ob* quienes cumplan con la importante misión de instruir, tras un viaje al interior de los cuyos, a aquellas personas que nacen con el don para convertirse en *h-meno'ob*. Los indicios que se señalan como fundamentales a la hora de saber si un niño ha nacido o no con ese don que en un futuro le permitirá convertirse en *h-men* son varios y van desde que la madre o algún familiar escuche el llanto de la criatura cuando ésta se encuentra en el interior del vientre materno, hasta que el niño en el momento de nacer ya posea algún diente. La madre o el familiar que presienta que el niño ha nacido o va a nacer en posesión del don para curar u oficiar rituales de ofrendas, no lo comentará con nadie y enterrará en el suelo de la vivienda o del solar hasta nueve granos de cacao que el pequeño, una vez adquiera la capacidad de desplazarse, irá desenterrando uno a uno confirmando de ese modo sus cualidades especiales.

Más adelante, cuando los niños hayan cumplido ya algunos años, el hecho de que sean capaces de ver a los *aluxes* deambulando por los solares del poblado constituirá una señal inequívoca de que han nacido con el don, pues de todos es sabido que "sólo aquellos que poseen el don pueden ver a los *aluxes*; en sí eso ya es un don, porque nadie los puede ver, sólo esos que han nacido con ese don". El siguiente paso que han de seguir hacia su conversión en "hombres sabios" será el de ser "raptados" o llevados por los habitantes de los cuyos al interior de éstos, donde se encuentran ubicadas sus "casitas de piedra". La puerta de entrada a ese mundo paralelo, donde se guardan los poderes mágicos de los antiguos,

[23] Redfield y Villa Rojas 1964: 114 y 167.

biblioteca digital viajeros

sólo se puede franquear en compañía de los *aluxo'ob*, quienes además serán los encargados de entregar a la persona el *saastún* que constituirá, a partir de ese momento, el símbolo de su poder curativo y la vía de comunicación con los seres poderosos.

Los propios habitantes de Nunkiní establecen una clara vinculación, alejada de las pretensiones "continuistas" radicales de algunos antropólogos, respecto a los *aluxes* de hoy y los "antiguos" mayas prehispánicos, ya que según me dijeron: "allí fueron puestos por los antiguos, para que protegieran sus construcciones y guardaran sus conocimientos". La transmisión de estos saberes radica en la enseñanza de los variados y complejos rezos que se requieren para llevar a cabo los diversos tipos de ceremonias, tanto de curación como las de ofrendas a los "dueños" del monte y de la milpa (véase la lámina 3 en la página 132). Ello implica enseñar los nombres y las características de los diferentes vientos existentes, así como los de aquellos cuyos que se consideran más importantes, y que deberán ser mencionados de memoria al inicio de las ceremonias en complejas oraciones.[24] Se nombran primero aquellos ubicados por el rumbo del oriente y se termina con los del sur, conformando con así una geografía sagrada de la población, la cual queda delimitada en función de los cuyos existentes en torno a ella, con diversos grados de jerarquización en la sacralidad en función de su tamaño.

La estancia en casa de los *aluxo'ob* se prolongará durante un periodo variable de tiempo, que nunca concuerda con el tiempo que se vive fuera del cuyo, en el mundo de los humanos. Lo que para alguien que regresa de un viaje al interior de los cuyos han podido ser apenas unas pocas horas, para sus desesperados familiares han sido tres angustiosos días de búsqueda. Y es que se necesita tiempo para aprender bien, sin fallos, todos los rezos y las plantas medicinales necesarios para extraer el mal del cuerpo y lograr sanar a los enfermos. Durante todo el periodo que transcurre en la enseñanza del niño, éste no estará desatendido, pues aunque a su regreso muestre síntomas de desorientación, calentura

[24] El hecho de saber recitar de memoria los rezos otorga, de cara al resto de la comunidad, mayor categoría y confianza al *h-men* respecto a los noveles, hijos o nietos de *h-meno'ob* ya fallecidos, que en tiempos más recientes han comenzado a desempeñarse como especialistas rituales continuando la herencia familiar y que durante las ceremonias deben ir leyendo los rezos apuntados en una hoja de papel, puesto que todavía no los han podido aprender de memoria.

biblioteca digital viajeros

e incluso pueda quedar convaleciente durante unos días en su hamaca, los *aluxes* se habrán ocupado de cuidarle apropiadamente. Lo habrán alimentado con todos aquellos manjares elaborados exclusivamente con productos como maíz, frijol, achiote, pavo o calabaza, originarios todos ellos de Mesoamérica, que ellos mismos reciben anualmente de manos de los hombres cuando éstos renuevan su "contrato" con las fuerzas sobrenaturales propietarias originales de la tierra que habitan, dueñas también de sus destinos.

Consideración final

A modo de colofón, y siguiendo lo ya apuntado por Gutiérrez Estévez (1992), me gustaría señalar que tanto las cavernas como los vestigios prehispánicos constituyen espacios sagrados únicos. Únicos porque, a pesar de encontrarse dentro de los poblados humanos, no forman parte de éstos, sino que son "otros" poblados, donde residen los seres poderosos asociados con los "antiguos" y con los "espantos"; por lo que, para preservar su autonomía, una serpiente alada gigante protege las entradas de cualquier posible intromisión por parte de los humanos. Ambos lugares, a pesar de encontrarse dentro de la comunidad, no son considerados propiamente pertenecientes a ella. Los poderes que guardan en su interior se manifiestan en sus múltiples niveles de significación. Remiten, por una parte, a un tiempo pasado, el de los "antiguos" mayas, a un tiempo presente, el de los *aluxes,* y (teniendo en cuenta el relato recopilado por Manuel Gutiérrez Estévez)[25] a un tiempo futuro, pues cuando en las pirámides de Uxmal se lleve a cabo el Juicio Final, los mayas yucatecos actuales deberán decidir su destino eterno al ser preguntados, hasta en veinte ocasiones, si adoran a Cristo o a Kukulcán. Los únicos que estarán exentos de contestar esta pregunta serán los que en vida fueron los *h-meno'ob*; ellos entrarán directamente, siguiendo un camino de flores, por la boca de una gran serpiente emplumada que lleva por nombre *X-Kukicán.* Iniciarán así su último viaje con destino al inframundo, inframundo que en esta ocasión se ubicará en las entrañas del saurio y del que ya jamás podrán escapar. El porqué de este destino definitivo se antoja poco menos que evidente si tenemos

[25] Gutiérrez Estévez 1992a: 295-322.

biblioteca digital viajeros

en cuenta que los *h-meno'ob* son las únicas personas capaces de transitar cotidianamente entre un espacio, como la tierra, y otro, como el inframundo. O lo que es lo mismo, del tiempo de la humanidad actual al tiempo de los "antiguos".

A pesar de que para la mayoría de los actuales mayas yucatecos considerados "tradicionales", cuevas y cuyos constituyen espacios sagrados por antonomasia y tienen, en consecuencia, un significado ambivalente y dual, únicamente los *h-meno'ob* serán capaces de dominarlos, gracias a su viaje de ida y vuelta a lo más profundo de la tierra y al contacto con los seres que allí moran. A ellos queda restringida la posibilidad de utilizar los saberes ocultos bajo las ruinas para acrecentar su propio poder y conocimiento, imprescindibles para el correcto desempeño de sus obligaciones rituales. En contraparte, para el resto de los mortales ambos espacios seguirán siendo respetados y temidos; no en balde de su interior pueden brotar desde un "mal viento" en forma de remolino, que ocasionará graves males a quien entre en contacto con él, hasta una gran serpiente con características de dragón que engullirá al incauto que ose acercarse, pasando por un enorme toro de color negro que pide ser toreado.

A tenor de lo visto hasta aquí, y parafraseando a Mario Ruz (2002: 335), nos ha sido posible constatar cómo, a diferencia de lo sucedido en los espacios celestes que fueron ocupados por seres impuestos por la tradición católica, el inframundo maya ha logrado perdurar como un bastión de las deidades indígenas. Eso sí, homogeneizadas todas ellas bajo el concepto negativo de diablo o demonio, y sufriendo, en ocasiones, el obsequio de características ligadas al Maligno que, como vimos, puede aparecer bajo la forma de un hombre blanco, alto y vestido como mestizo, que presume atributos de riqueza e intenta engañar con ellos a los humanos para acabar conduciéndolos al Infierno. Un precio razonable el que tuvieron que pagar los dioses mayas a cambio de seguir siendo "dueños" y continuar señoreando los diversos ámbitos de la cotidianeidad indígena.

biblioteca digital viajeros

Índice de ilustraciones

Lámina 1: Un *h-men* consulta su *saastún* para saber si los "dueños" del terreno recibieron correctamente las ofrendas de comida y bebida realizadas por los hombres en un *hanliko'ol*. Sobre la mesa se observan alguno de los ingredientes utilizados durante el ritual, como los cigarros y el licor. Nunkiní, Campeche, noviembre de 2008. Foto del autor. (Página 131).

Lámina 2: Ante la atenta mirada de un integrante de la familia propietaria del terreno donde se desarrolla la ceremonia, el *h-men* agrega los ingredientes necesarios al *ko'ol* que será entregado a los *aluxo'ob* en la fase final del *hanliko'ol*. Nunkiní, noviembre de 2008. Foto del autor. (Página 131).

Lámina 3: El *h-men* prepara una de las comidas que conforman las ofrendas del *hanliko'ol*. Durante su viaje al interior de los cuyos, además de aprender los rezos necesarios para curar a los hombres y ofrendar a los *aluxo'ob* también le mostraron la forma exacta en que éstas debían ser preparadas. Nunkiní, diciembre 2007. Foto del autor. (Página 132).

Bibliografía

ALCÁNTARA ROJAS, Berenice
2004 "Comer lo que hiede. Alimentos del 'otro mundo' según algunos relatos mayas", *Estudios de Cultura Maya* XXIV: 197-220.

ÁLVAREZ, Cristina
1997 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, vol. III. México: UNAM.

BOCCARA, Michel
2004 "H-wan tul, dueño del Metnal. Mitología del ganado y del dinero", *Los laberintos sonoros. Enciclopedia de la Mitología Yucateca*, tomo IV. Paris: Editions Ductus & "Psychanalyse et pratiques sociales" (CNRS- Universités de Picardie et de Paris 7).

BURNS, Allan F.
1995 *Una época de milagros. Literatura oral del maya yucateco*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

CALEPINO de Motul. Diccionario Maya-Español, vol. 1
1995 México: UNAM.

CEPHCIS
biblioteca digital viajeros

DE LA GARZA, Mercedes
1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México: Editorial Paidós, Facultad de Filosofía y Letras y Universidad Nacional Autónoma de México.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel
1992 "Mayas y mayeros: los antepasados como otros", *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, vol. 1, Miguel León Portilla *et al*. (eds.). Madrid: Siglo XXI, 417-441.
1992a "Alteridad étnica y conciencia moral. El Juicio Final de los mayas yucatecos", *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, vol. 2, Manuel Gutiérrez Estévez *et al*. (eds.). Madrid: Siglo XXI, 295-322.
2002 "Cosmovisión dualista de los mayas yucatecos actuales", *Religión maya*, Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera (eds.). Madrid: Editorial Trotta, 365-387.

IRIGOYEN, R.
1968 "Esencia del folklore de Yucatán", *Revista de la Universidad de Yucatán* X, 55: 17-36.

NARANJO, Amador
1991 "Kisín, el diablo yucateco", *El Diablo en América*, Fermín del Pino (ed.), Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 239-252.

REDFIELD, Robert y Alfonso Villa Rojas
1968 *Chan Kom, a Maya Village*. Chicago: University of Chicago Press.

RUZ, Mario Humberto
1997 *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. Campeche: Gobierno del Estado de Campeche, Universidad Autónoma del Carmen, Universidad Autónoma de Campeche, Instituto Campechano, Instituto de Cultura de Campeche.
2000 "El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos", *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*, Manuel Gutiérrez Estévez (ed.). Madrid: Casa de América: 107-136.
2002 "Credos que se alejan, religiosidades que se tocan. Los mayas contemporáneos", *Religión maya*, Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera (eds.). Madrid: Editorial Trotta, 321-363.

VILLA ROJAS, Alfonso
1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

biblioteca digital viajeros

Guías de viaje para Xibalbá: Aparecidos y retornados mayas

Mario Humberto Ruz

Lo que si es cierto son los sueños,
especialmente cuando se sueña con aparecidos,
es decir, con las personas que ya están muertas.
Sucede, no es mentira.
Maya po'optí de Jacaltenango.

Les rêves sont des ombres, des fantômes, des formes vaporeuses
qui ont un lieu à elles dans les Enfers.
Monde des morts, pays des rêves.
Peuple des morts, peuple des rêves.
Le lien entre songe et mort, rêve et au-delà est très fort.
Les rêves sont des revenants.
Le Goff 1985: 271

El 23 de marzo de 1794 el pueblo zoque de Tecpatán, Chiapas, se despertó con la noticia de que Micaela Sumoza, jovencita de apenas 16 años, había asesinado a su marido desmembrándolo con un machete. De nada le valió esgrimir que durante los tres meses que duró el matrimonio que le forzaron a contraer sus padres con un hombre mucho mayor, éste "no tuvo hora de gusto maltratándola de palabra y obra", al grado de acostumbrar untarle con chile los genitales. Se le condenó a una muerte ignominiosa no sólo por el delito ya en sí execrable de parricidio,[1] sino también por haber atentado contra la religión al pretender enterrar el cuerpo en su casa, "negándole cristiana sepultura".

[1] Es interesante destacar esta clasificación, que equipara el homicidio de un esposo con el de un padre.

biblioteca digital viajeros

La alcaldía de Tabasco tampoco se libraba de escándalos, en este caso por cuerpos abandonados por cierta madre soltera parda que arrojó a su recién nacido a una corriente de agua u otra mestiza que tiró al suyo a un basurero, tras cortarle los vasos sanguíneos con una concha de tortuga, lo que les valió ser doblemente condenadas: por filicidas y por haber privado a los productos de sus amores clandestinos "no sólo... de la vida temporal, sino aun de la eterna..." al negarles el agua del bautismo.

Pese a todo lo inusual que fuese lo anterior, nada parece comparable a lo dispuesto por don Pedro Pablo de Paz, dueño de casas, quintas y haciendas en Mérida e Izamal, quien ordenó "se diera su cuerpo a los animales, como indigno pecador que era y había sido, botándosele en el campo. Y distante, para que no infestara a su vecindad; sin hábito, con vestido natural, ni aparato alguno..."[2] Más de un yucateco ha de haberse estremecido cuando se leyó su testamento el 19 de julio de 1824. Imposible imaginar algo parecido bajo el dominio español apenas concluido. Nadie se hubiese atrevido a solicitar cosa equivalente; ni las autoridades lo hubiesen permitido, ni los familiares del deudo consentido en ello. Cualquiera sabía que enterrar a los muertos es obra de misericordia, y que el Tribunal de la Inquisición no se mostraba muy misericordioso en cuanto a innovaciones.

Cierto, no faltaba quien pidiese, en muestra de humildad, que sus restos fueran depositados a la entrada de la iglesia o a al pie de la concha con agua bendita, a fin de que los fieles al pisar la lápida se acordasen de elevar sus preces por el difunto, pero de allí a ordenar ser arrojado en el campo desnudo, a merced de los animales y sin parafernalia religiosa alguna mediaba un abismo.[3]

No consta si se llevó a cabo disposición tan poco ortodoxa, pero no cabe duda que el mismo hecho de enunciarla era un signo de que los tiempos estaban cambiando. Algo, sin embargo, no había cambiado: el temor que, más allá de clamores eclesiásticos y disposiciones sanitarias, provocaba en los vecinos, mayas o no mayas, el hecho de que un cadáver quedase fuera de lo que se consideraba su sitio definitivo, fuese éste la iglesia, el camposanto o incluso, en el caso de no pocos indígenas, el piso de la vivienda o el patio adjunto. Tal temor obedecía a cuestiones no

[2] Archivo de Notarías del estado de Yucatán (ANEY). Protocolos coloniales de Nicolás Ma. del Castillo, Libro 135 (1824), ff 114- 116, Mérida, 19 de Julio de 1824.

[3] Abordé lo relativo a la regulación de exequias y entierros (y las violaciones a la misma) en el área maya en otro breve ensayo (Ruz 2005).

biblioteca digital viajeros

siempre idénticas y se encausaba de distintas maneras, pero en el fondo lo nutría una misma aterradora posibilidad: el retorno del muerto.

Como es sabido, al menos desde el medioevo temprano, depositar los despojos corpóreos en un sitio no consagrado se asociaba entre los cristianos con el riesgo de la condenación. De hecho la Iglesia —pese al discurso acerca de la misericordia divina capaz de manifestarse hasta el último instante— se valía del entierro "fuera de sagrado" como un signo de reprobación; de allí que prohibiese inhumar en iglesias y camposantos a suicidas, herejes y otros que hubiesen fallecido bajo signo evidente de pecado mortal. Y precisamente estos réprobos, aun cuando no fuesen los únicos, constituían legión en lo que a aparecidos respecta, aunque ello no libraba a los camposantos de su categoría de espacio privilegiado para albergar apariciones (Schmitt 1994: 163).

Provistos de la típica parafernalia de sudarios, cadenas, llamas de fuego en torno, tez cadavérica y olor a azufre mezclado con carne quemada, el imaginario popular católico adjudicaba a estos aparecidos el papel de "advertidores". *Exempla* del infortunio eterno que esperaba a quienes siguiesen sus malhadados pasos. Como todo visitante respetuoso, tenían tiempos individuales y colectivos para manifestarse. Los primeros eran aquellos en que, como muertos, estuviesen aún "calientes" —para emplear la paradójica pero afortunada expresión de Schmitt—, mientras que los segundos correspondían por lo general al invierno, "el tiempo de las sombras" (y en específico el día del solsticio), y a fechas tan precisas como el día de muertos, la Navidad y los llamados "Doce días", que corren del 25 de diciembre a la Epifanía, el 6 de enero (Schmitt 1994: 199 y ss.).

Los tiempos, espacios y consecuencias de tales apariciones han suscitado desde siempre gran interés, en particular aquellas más difíciles de controlar por ubicarse en un reino tan ambiguo como el de los sueños. En el medioevo, por ejemplo, se esbozaron diversas tipologías oníricas, herederas en buena medida de los clásicos, quienes se mostraban más preocupados por las posibles secuelas de los sueños que por sus orígenes. Ello explica, en opinión del célebre estudioso francés Jacques Le Goff, como apunté en un texto previo, que los sistemas clasificatorios más detallados procedan de etapas posteriores.

> Así, nos dice [Le Goff], el neoplatónico Chalcidius, al comentar el *Timeo* de Platón, distinguió tres categorías: la de los sueños que tienen su origen en el alma (divididos a su vez en *somnium* —suscitados por impresiones externas,

biblioteca digital viajeros

y sin significación para el futuro— y *visum*, originados en la parte superior del alma y casi siempre oscuros), aquellos que contienen información trasmitida por ángeles y demonios enviados por Dios y, tercer tipo, los que provienen directamente de la deidad.[4]

Macrobio, por su parte, estableció categorías como las de sueños "falsos" (que incluían *insomnium* et *visum*) "sin utilidad ni significación", y los "reales", de mayor interés para nuestro objetivo en tanto que premonitorios, entre los que se comprendían las categorías de *oraculum* ("*où des parents, des personnes 'saintes'… ou la divinité elle-même nous montrent clairement un événement futur*"), la *visio,* que revela "una imagen de futuro que se realizará tal cual" y el *somnium,* que anuncia el futuro de manera velada (Ruz 2010: 211 y ss.).

Con independencia de la variedad clasificatoria en que se les ubique, resultan de particular interés para nuestro intento los vínculos que establecían los autores clásicos entre los sueños, los muertos y el Más Allá, en tanto, siguiendo a Hesíodo consideraban al sueño hijo de "la noche tenebrosa" y hermano de la "odiosa muerte". Concepción, por cierto, curiosamente próxima a la de los mayas yucatecos contemporáneos, donde se tiene al sueño por "hermano menor" de la muerte (*hitzim cimí*).

Esta noción popular clásica fue muy estigmatizada por la tradición judeocristiana (recordemos que ya desde el *Levítico* se prohibía la creencia en sueños y augurios), en especial —a decir de Cardini— por influencia de san Jerónimo, quien en su versión de la *Biblia* "se esforzó por cualificar a los hechos mágicos y sus practicantes con toda una serie de términos que en la ley romana ya designaban prácticas ilegales. Éstas concernían ante todo a la prospección del futuro, especialmente mediante preguntas a los muertos: es decir, esa especial arte mántica que es la necromancia" (1982: 16).

En este mismo sentido, Le Goff puntualiza que si bien la tradición bíblica se esforzó por expulsar a los muertos del mundo onírico permisible ("*Le rêve n'est pas la voie d'acces aux morts et aux démons*") reconocía gustosa al mismo tiempo los sueños en que Yahvé se manifiesta a sus elegi-

[4] Para los tzotziles de Zinacantán, "Los sueños... son el principal medio de comunicación entre los mortales y lo divino [...] cuando aquel que tiene un cargo desea pedir un préstamo, los dioses le sugieren en sus sueños a quién debe dirigirse, pero antes de que anuncie su llegada, la visita ya ha sido anunciada al otro." Y no sólo Dios visita a los mortales mientras sueñan; también los santos pueden hacerlo para requerir sus servicios, intervenir en favor de sus devotos, expresar su desacuerdo o incluso ofrecer consuelo (Laughlin y Karasik 1992: 23). Si se trata de un simple paralelismo o de una reminiscencia de algo oído en el adoctrinamiento eclesiástico es por el momento imposible de dilucidar.

biblioteca digital viajeros

dos o a paganos de alto rango (*vg*. ciertos reyes), o aquellos a través de los cuales se hacen presentes los ángeles (1985: 268). Lo que se condenaba, pues, era la necromancia onírica,[5] que hubo de buscar caminos alternos para sobrevivir, incluso desnaturalizándose.

De los numerosos ejemplos relatados por Santiago de La Vorágine en el siglo XIII, o los recuperados por Schmitt, Lecouteux y Lauwers en nuestra época, se desprende que —desnaturalizada o no— la creencia perduró con pujanza. Y es de suponer que en buena medida permeaba la mentalidad que portaban los frailes responsables de la evangelización en el área maya; eclesiásticos directamente implicados en una eventual "occidentalización" del imaginario nativo, incluso en lo onírico. Y, conviene recordar, tales supuestos estaban presentes no sólo en la mentalidad de los frailes menos doctos, sino incluso en reconocidos teólogos como el dominico Francisco Núñez de la Vega, obispo de Chiapa y Soconusco, quien ofrece en su obra —escrita en las postrimerías del siglo XVII y principios del XVIII—, y en particular en su *VIII Carta Pastoral*, varios casos procedentes de los *exempla* medievales, que empleó en su afán de instruir a sus feligreses sobre los peligros que se derivaban de la superstición, la brujería y otros pecados contra la fe.

Si bien el estado de la investigación y la naturaleza misma del tema impiden por el momento delinear los sitios y la medida en que ambos imaginarios, el prehispánico y el cristiano, se entrecruzaron o aquellos en los cuales continuaron transitando por senderos diversos, de los ejemplos obtenidos en el trabajo de campo[6] y los relatados en la bibliografía existente se desprende con claridad que —más allá de obvias diferencias— hubo imbricaciones, bien en los significantes invocados, bien en los significados atribuidos.

Vemos así que los mayas, aunque adoptaron (adaptándola) la función ejemplar que frailes, curas y hasta obispos atribuían a diversos tipos de apariciones, rara vez la adjudican a sus muertos. De hecho los espíritus que aún hoy merodean en su imaginario se vinculan, más que con el Infierno o el Purgatorio católicos, con el o los inframundos mesoamericanos

[5] Lecouteux, a su vez, apunta que "la Iglesia llegó a desnaturalizar totalmente la creencia en los aparecidos", atribuyéndole un matiz demoníaco (1999: 139).

[6] Los datos etnográficos consignados, a menos que otra cosa se indique, fueron obtenidos en el marco del proyecto *Los mayas ante la muerte: del hecho biológico al universo simbólico*, cofinanciado por CONACyT y la UNAM, en el que participaron Marcela Beltrán, Pedro de Dios, Limbergh Herrera, Daniela Maldonado, Paola Peniche, Rosalba Pérez Dzib y Enrique Rodríguez.

biblioteca digital viajeros

—o sus vías de comunicación con los espacios terrenales, incluyendo los panteones—, como lo muestran los relatos acerca de entes femeninos como la Ixtabay, la Ciwamonta, la Xpajkintaj, la Ciwanaba, la Llorona, la Xpajkinté o la Yegualcihuatl; masculinos como el Alux o Arux, los duendes, los sombrerones, los negros o Ikalajaw y los chol huink; animales y fenómenos atmosféricos del tipo de los cadejos, "bolas de fuego" y "panzas de res". Sin faltar siquiera, entre los chortís, Chamer, el mismísimo dios de la muerte, que decidió sentar sus reales en el cementerio cristiano (Wisdom 1969: 449).

De formas, tiempos y espacios

Lo anterior no significa que los difuntos mayas no se manifiesten; lo hacen, y pueden para ello recurrir incluso al sueño y la visión, como los occisos no mayas, pero ni emplean esas vías con los mismos fines ni se limitan a ellas. De hecho, en lo que concierne a visiones de parientes difuntos, vemos que aunque al referirse a ellos en español se emplee el mismo término de "aparecidos", los que se "afiguran" en sueños constituyen un tipo especial. No parece casual que en los diccionarios coloniales tempranos tzeltales, yucatecos, tzotziles o quichés, se marque clara la diferencia entre "visión que se tiene estando despierto" y "visión que se tiene en el sueño".[7]

Por lo que toca a la forma, tenemos que aquellos que se presentan durante la vigilia rara vez lo hacen —permítaseme la expresión—, manifestándose corporalmente.[8] Recurren sobre todo a hacerse notar empleando ruidos extraños, desplazando violentamente objetos dentro de la casa o en sus inmediaciones, lanzando cosas sobre el techo, cambiando la ropa de lugar, descobijando a quien duerme… "o hasta sacudiendo la hamaca que algún pariente avaro pretendió escamotear en el ataúd".[9] Caso particular-

[7] Véase, entre otros, Ara (1985), Coto (1983), Laughlin y Havilland, eds. (1988) y Kaufman (1972).

[8] Una de las excepciones nos fue relatada por el sepulturero pokomam de Jalapa, quien aseguró haber oído varias historias de difuntos que venían a jalar por los cabellos a sus familiares, y una sola de alguien que cumplió su promesa de venir a acariciar a una persona tras su muerte. Entre los huaxtecos de Aquismón y Tantoyuca, se apuntó ser creencia generalizada que "el difunto regresa a espantar y a jalarle los pies si no se cumple con su última voluntad".

[9] Aunque hay quien dice que es la propia hamaca, celosa y fiel, como buena mujer yucateca —pues se le considera femenina—, la que se cimbra al sentir un cuerpo distinto al de su dueño (Ruz 2010: 238).

biblioteca digital viajeros

mente llamativo es el de los difuntos ixiles, los cuales pueden invadir la cocina para servirse de la piedra de moler (cosa extraña pues cualquiera sabe que los muertos tienen metates con que muelen los huesos para hacer sus tortillas) o armar trasiego en el temazcal, a fin de recordar a sus olvidadizos parientes que es hora de preparar el baño de vapor para que ellos puedan disfrutarlo.

La variedad de ropajes empleados por los mayas difuntos para manifestarse ante los vivos pueden incluir apariencias zoomorfas (moscas, escarabajos, mariposas y hasta monos), y hay incluso muertos con apetencia por ropajes más etéreos, como entre los peninsulares y los itzáes de San José —lingüística y culturalmente muy próximos— donde es común asociar a los difuntos con vientos o "aires" de distintas clases.[10]

Otro aspecto en el que las creencias del Viejo Mundo difieren de las encontradas entre los mayas es el relativo a los espacios. Según Lecouteux, en el imaginario medieval los fantasmas y los dobles se permitían deambular "en paisajes montuosos, tierras de nadie, más allá de los territorios del pueblo", mientras que los aparecidos, "permanecen unidos a sus casas y se manifiestan en sus tierras"; lo que en su opinión muestra que no eran "grandes viajeros" (*op. cit.* 146). Los aparecidos mayas, en cambio, no muestran tales restricciones, pues se puede soñar con ellos incluso en áreas montaraces, donde pueden igualmente entreverse otros augurios: "Dicen los antiguos pues, que cuando uno va en el monte hay señales que nos ayudan para saber que es lo que pueda pasar. Cuando uno va en el monte hay un animal que nos avisa de lo que puede pasar", apuntó un jacalteco. Mientras que entre los cakchiqueles de Santa Catarina Palopó se aseguró que si alguien —"no en sueño, en la vida normal"— se encuentra a un muerto, es señal de que morirá. "Se lo puede encontrar en el camino, en el monte, en cualquier lugar."

Estas menciones al "monte" —término asociado a cuevas, forestas, pozos, espesura y otros puntos de comunicación con y entrada al Inframundo— nos recuerdan la importancia que se concede en varios pueblos a los espacios no domesticados (y en alguna manera temibles) como lugar privilegiado para saber de tales mensajes —lo que los acercaría a los fantasmas y dobles considerados por Lecouteux—, pero en el caso maya tales espacios no son restrictivos ni únicos; de hecho, en lo que a emisión

[10] Incluyendo los *bocol och,* "remolinitos de ruido" que provocan los niños o los abortos a quienes no se tuvo la precaución de bautizar antes de enterrarlos, con lo que se les condenó a una trashumancia perene (Ruz 2002).

biblioteca digital viajeros

de augurios y mensajes compete, lo más importante no parece ser el sitio donde se manifiestan, sino la forma o circunstancias en que se presentan los agoreros, o el tiempo en que lo hacen.

No puedo detenerme en cada uno de esos puntos, pero considero de interés destacar que si el imaginario occidental fija horarios a sus muertos, la tradición maya, obsesionada por tiempos y calendarios, es mucho más estricta.[11] Tenemos así que al igual que ocurre en tantas otras culturas, un tiempo privilegiado para hacerlo es aquél durante el cual el muerto completa su "viaje", que arranca con la "recogida de los pasos" y concluye cuando los deudos "siembran" la cruz en el cementerio. Inicia entonces el momento clave para poner en marcha otros rituales de paso, que permitan comenzar a *fundar la memoria del muerto;* anclaje indispensable para poder más tarde conmemorarlo. Y no faltan muertos particularmente celosos de la tradición que rigen sus apariciones por el calendario maya, como los de San Pedro la Laguna que "están rondando en el día Kemé y en el Ajmaj, pero más especial en el día Kemé. Ése es el día especial para los difuntos que tengan un momento de permiso. Rondean, ven, vigilan su familia…"

Hasta para aparecer en grupo tienen horarios los muertos; un horario que a primera vista parecería obedecer al señalado por la Iglesia, en tanto privilegia los primeros días de noviembre, fechas de conmemoración de los fieles difuntos, pero amén de que hay salvedades (yucatecos y huaxtecos, por ejemplo amplían a un mes el plazo de estancia de los occisos en la tierra), existen otros tiempos para interactuar con los sobrevivientes, por lo general adaptados a los requerimientos de los vivos más que a los de sus muertos.

No obstante lo anterior, en ciertas comunidades se considera que los difuntos "atienden" a las solicitudes de sus deudos en días específicos de la semana, dependiendo de la naturaleza de las peticiones. Así, en San Pedro Soloma, lunes, jueves o sábados son los días señalados para ir a la capilla del Carwal camposanto a rogar a los antepasados ayuden en cuestiones "de salud, pisto [dinero] o amores", mientras que martes y viernes son días reservados para pedir alejen el daño que mandó "algún contra" (enemigo).[12]

[11] He abordado lo relativo a los calendarios de los muertos en otro texto (Ruz 2003a) al que remito al interesado.

[12] En estos últimos casos, a las plegarias habrá que unir las acciones de contrabrujería de los chimanes, los especialistas rituales. "A Dios rogando y con el mazo dando".

biblioteca digital viajeros

De los motivos de los muertos para manifestarse

Lámina 1

Una de las características diferenciales más acusadas en lo que a presencia de difuntos mayas y no mayas corresponde, es que en muy contadas ocasiones acostumbran los espectros occidentales cristianos hacerse presentes para auxiliar a sus deudos en cuestiones materiales;[13] por lo común se les permite presentarse sólo para cumplir su papel de *exempla,* o, cuando mucho, para manifestarse solicitando ayuda para ellos mismos, por ejemplo oraciones u otros actos piadosos que les ayuden a disminuir su tiempo de penitencia en el Purgatorio.

Los aparecidos mayas, por el contrario, se muestran con harta frecuencia por solicitud expresa de sus parientes, los cuales pueden invocarlos durante la vigilia pidiendo se manifiesten durante el sueño (o en alguna otra forma) para ayudar a solucionar un litigio, como ocurre en Los Cuchumatanes; aconsejar a sus familiares sobre una venta (en especial de la tierra que ellos mismos legaron, según se reporta entre los quichés o los

[13] Muy otra era la concepción de los paganos germánicos y los europeos del Norte, quienes consideraban que los "buenos difuntos", fallecidos en circunstancias normales y en su hora, "velan por el clan y la familia, conforme a ciertos ritos que son manifestación del concepto fundamental del *Do ut des…*" (Lecouteux 1999: 193).

biblioteca digital viajeros

mam), dar su aprobación al matrimonio de sus hijos o nietos, a decir de cakchiqueles y campechanos, o acudir a la vivienda ixil donde se celebra la ceremonia llamada "sepulcro" para recibir el espíritu de un nuevo integrante de la comunidad de los muertos.

Tomando en cuenta que su aparición obedece casi siempre a una demanda expresa de los deudos, ¿por qué habría de producir espanto?[14] No se reporta tal ni siquiera cuando aparecen en ese estado potencialmente peligroso para el alma que es el sueño. Es comprensible, por tanto, que entre los quichés la visita en sueños de un familiar difunto sea descrita a menudo como una "experiencia positiva", según reporta Tedlock (1992: 107).

No parecería tan positivo, no obstante, el que quien se presente en sueños sea un pariente muerto recientemente, pues es harto sabido que los apenas occisos pueden causar daño. De allí el que sea constante escuchar en las comunidades lo importante que resulta advertir en especial a niños, jóvenes y parientes muy próximos —en especial durante los velorios—, que deben estar alertas: si el occiso se les manifiesta durante su sueño, no deben responder, aceptar lo que pretendan ofrecerles (por lo general comida o bebida), y mucho menos dejarse abrazar, aun cuando se trate de un familiar tan próximo como un padre o un hijo. Si lo aceptas, "prepárese, que se lo van a llevar". "Nos quiere ganar."

Esta capacidad de hacer daño parecería reposar en el hecho de que los muertos de ese tipo están situados en un espacio liminal pues no han emprendido el tránsito a su sitio definitivo. De hecho, a veces ni quiera se han percatado de que están muertos y en otras ocasiones, cuando lo logran, están profundamente aterrados por ello, en especial al verse excluidos de la colectividad familiar; de allí la necesidad de lograr compañía, de permanecer vecinos a los suyos; si es necesario, llevándolos consigo. También en eso, en su negativa a aceptar la muerte, siguen pareciéndose a los vivos.

> Te arriesgas así, si un muerto te habla en sueños y le contestas; sobre todo si te invita a ir con él (Yucateca de Dzidzantún).
>
> **********

Mi suegra soñó muchas veces con su esposo. Nos preguntaba que si noso-

[14] Eso no significa ignorar que la visión de los difuntos conlleva riesgos. Tal como se registraba en la época medieval (Lecouteux 1999: 138 y 143), tanto para los yucatecos de Motul como para los cakchiqueles de Santa Catarina Palopó, toparse con quienes ya no están en la Tierra puede ser señal de muerte próxima, si bien los primeros aseguran que el riesgo es mayor cuando el que los sueña está enfermo. Soñarlos estando sano puede limitarse a un anuncio de futura enfermedad.

biblioteca digital viajeros

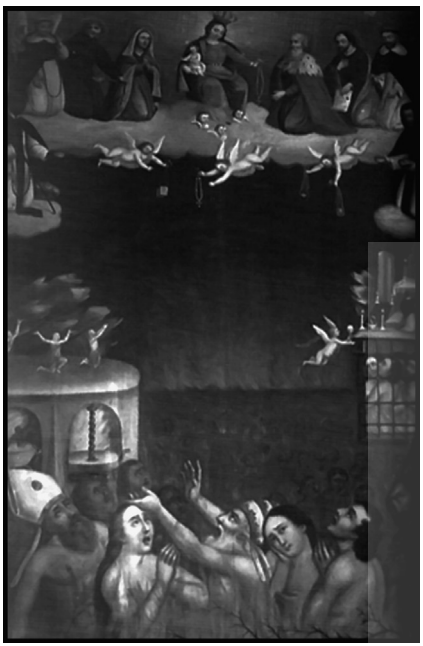


Lámina 2

tros soñábamos con él y le dijimos que no. Entonces ella decía: "¿Por qué será que sólo yo sueño con él?"

Entonces *ea* [ella] le llevó candelas al cementerio para que lo dejara de soñar.

Cuando uno sueña que come con los difuntos o que platica con ellos o que los abraza, uno fallece al poco tiempo.

Mi prima fue a dejar candelas al cementerio y soñó con su mamá y decía: "¡Ay mamá, yo no quiero morir todavía!"

La mamá quiso abrazarla y ella no se dejó y fue por eso que se recuperó (Acateco de San Miguel).

****

Soñar con ellos es un aviso, pero nunca hay que compartir con ellos la comida ni hablarles ni tocarlos, porque de esta manera también te llevarán. Una señora que estaba enferma soñó con su mamá y no se dejó abrazar, al poco tiempo se curó (Mam de Huehuetenango).

****

Ellos visitan para pedir su gusto, por eso se ven... Los que murieron saben bien qué dices hoy, qué hiciste...

¿Por qué los soñamos? ¿Por qué vienen? Conmigo se comunican siempre... que si dicen 'tengo hambre', 'tengo sed'... no siempre es [comida material lo

biblioteca digital viajeros

> que piden]. Uno tiene que interpretar qué quieren... que si misa, que si rosario. Cuando se aparecen, hasta en sueños, si uno recibe comida del muerto, prepárense, que se lo van a llevar... no es lo mismo si uno les da comida. Es que veces ellos se aparecen en una gran comida, y pueden invitar a uno, y si uno lo recibe, es que se muere. Una mi abuela vino [a mi sueño] y vino a vender pinole. Me dio uno mi vaso y "¿Cuánto le debo?" "Un tostón"... Y caí enfermo. Y si no ando listo me voy con ellos (Achí de Rabinal).[15]

En otros casos, en cambio, lo único que busca el occiso es completar sus adioses, sin calcular el daño que puede ocasionar. Relataba un huaxteco de Tancuime: "Cuando una persona se lleva mucho con otra, y ésta no alcanza a verla antes de morir, regresa a llamarla... [y] la espanta" en su afán de despedirse.

Sea como fuere, hay que tomar precauciones. Por algo en comunidades como Cancuc, los especialistas rituales elevan plegarias de un tipo cuyo nombre tzeltal, *Ch'aytesel waychejel te yu'un chu'lelaletik* ("Olvidar el sueño para el espíritu de los muertos"), no deja resquicio a la duda. A través de ellas se suplica que los difuntos permanezcan donde deben estar: bajo la cara de la tierra, sin atreverse a cruzar el umbral que comunica con el mundo de los vivientes:

[…] *Ja'uk me ti'(uk) mukbil i,*	[…] que esté tapado en la orilla,
Ja'uk me ti'(uk) tsobil i,	que esté juntado en la orilla,
te yan lum i,	en otro pueblo,
te yan k'inal i,	en otra tierra…
manchuk me tal yak sikil yok i,	que no venga a entregar la frialdad de su pie,
manchuk me tal yak sk'ab i,	que no venga a entregar la frialdad de su [mano
[...]	[…]
manchuk tehk'aluk tel na'al sit,	que no venga parado en su ensueño,
manchuk tehk'aluk tel waychel.	que no venga parado en su sueño…

(*Apud* Figuerola 2010: 71 y ss.).

Pero así como se empeñan en alejar a los difuntos recientes, impregnados de frialdad y putrefacción peligrosas para los vivos, los tzeltales de esa misma comunidad emplean otro tipo de plegarias, denominadas

[15] No todos los alimentos ofrecidos en sueños por un antepasado parecen conllevar el mismo riesgo. Existen variaciones muy claras a lo largo del mundo maya, pero no puedo entretenerme aquí en ello (Véase Ruz 2010).

biblioteca digital viajeros

ik'obil para los muertos, "suerte de letanía cargada de nostalgia y tristeza", cuyo objeto es precisamente invocar la presencia de los antepasados difuntos cuando, pasado el tiempo, los invitan a degustar los dones que les han preparado (Figuerola *op. cit.*: 66).

No me escapa que desde una perspectiva occidental podríamos razonar que las anteriores y otras varias costumbres, ya apotrópicas, ya invocatorias, pueden funcionar como estrategias para aliviar el duelo, en tanto que el saberse capaz de apelar a la presencia del difunto posibilita colmar en parte el vacío de su ausencia, y el asumirse apto para repelerla permite, por el contrario, facilitar su olvido,[16] pero lo que me interesa recalcar aquí es que, por paradójico que pueda parecernos, los muertos mayas son parte viva del paisaje.

Muertos, arquitectos del paisaje

De hecho no son sólo parte viva del paisaje sino en buena medida son constructores de una parte del mismo, en tanto que es gracias a sus relatos como los mayas han ido pudiendo dotarse de imágenes sobre otros mundos.

Si "domesticar" presupone ablandar, reducir, hacer tratable, dócil, manso o apacible a alguien o algo, a fin de tornarlo familiar y casero (*domus*: casa) quitándole lo agreste, zafio y peligroso, bien podría pensarse que al mismo tiempo que los mayas vivos se empeñan en domesticar a sus muertos a través de los sueños, éstos juegan un destacado papel como artífices y alarifes de un Más Allá cuyos paisajes domestican para los vivos.

En ello comparten funciones con los muertos de muchas otras culturas (si bien a diferencia de otros, los difuntos mayas relatan sin permitir ver), e incluso con mayas no muertos —o, sólo temporalmente—, pues es posible encontrar individuos que habiendo "estado muertos", regresen al cabo de minutos, horas o días y brinden información de primera mano acerca de lo entrevisto. De primera y a menudo de última mano, pues lo común es que poco después mueran, y esta vez no sólo por un tiempo, con lo que sus visiones vienen también a serles útiles a ellos mismos para preparar su partida definitiva.

[16] "Se atempera el calor de un recuerdo todavía encendido, sin que ello conlleve su irremediable desaparición, pues queda abierta la posibilidad de 'incubar' en cualquier momento un sueño para retrotraer el muerto pasado al presente vivo" (Ruz 2010: 248).

biblioteca digital viajeros

Se observa, eso sí, una diferencia clara entre retornados y aparecidos, pues mientras que los primeros pueden exhibir trastornos en la orientación temporal —los calendarios del Más Allá, conviene recordar, no necesariamente coinciden con los nuestros—, en el habla, el apetito y los patrones de conducta que hasta entonces observaban (no es cualquier cosa una estancia en el Inframundo), los aparecidos por lo común se muestran tal como eran en vida,[17] y se expresan en forma clara y articulada en el idioma de sus abuelos.[18] En ello difieren también de los atributos con que la imaginería cristiana dota a menudo a sus muertos, quienes por lo común denotan con su apariencia el estado de beatitud o condenación que guardan en el Más Allá. Y con tal claridad que a veces no es siquiera necesario que hablen: basta ver sus apariencias beatíficas y luminosas o la parafernalia de grillos, cadenas y llamas de fuego que los rodean para estar seguros de dónde proceden. No hemos escuchado, al menos hasta ahora, cosa semejante entre los mayas. Ninguno de los entrevistados narró sueños o visiones donde figurasen beatos o condenados.[19] Podría argüirse que ello obedece a que por lo general quienes se aparecen son personajes recientemente muertos. Por lo general, pero no siempre.

Los achís aseguran que los muertos se presentan con "ropa nueva y la que más les gustaba. Eso sí, son más gordos... nunca son viejos, siempre están jóvenes... Así como vivos son de muertos: si fue chistoso en la tierra, chistoso en el Cielo. Uno vive más dichoso... ", pero eso de que "allá" se vive más dichoso que "acá" parecería más una esperanza de los vivos que una realidad para los muertos, ¿cómo explicar, si no, que se aparezcan precisamente para solicitar cosas? "Piden su gusto: que maten gallinas, compren pan, compren cigarro, guaro [aguardiente]... Ellos visitan para pedir su gusto, por eso se ven..."; al igual que otros pueden demandar se coloque cierta indumentaria en la vecindad del ataúd. De hecho, son las exigencias que formulan durante sus apariciones las que por lo común nos enteran de las peculiaridades del viaje.

[17] Los cakchiqueles de Santa Cruz la Laguna aseguran que en los días Kimé, los muertos deambulan por los caminos, y "siempre conservan la apariencia que tenían al morir. No se ven ni más jóvenes ni más viejos".

[18] A decir de algún entrevistado en Rabinal, "cuando se aparecen, entienden castilla [español] aunque [en vida] sólo hablaran lengua. Como Dios".

[19] Esbozando una sonrisa pícara, un sabio quiché de Totonicapán me comentó: "Mirá vos, el cuerpo se queda, el espíritu se va. [A]caso serán ángeles; pero de allí no sé si se cambien la ropa o no."

biblioteca digital viajeros

En eso radica otra diferencia con los *exempla* cristianos, pues mientras que a los muertos del Occidente y Oriente cristianos se les permite aparecer para alertar a sus correligionarios (o a los paganos e infieles) sobre lo que les espera en el Más Allá de no abandonar el pecado y arrepentirse, las visiones mayas no pronuncian discursos moralizantes ni muestran escenografías disuasivas. De hecho, empeñarse en ello no tendría objeto, ya que ese futuro no es modificable en tanto no depende mayormente del tipo de acciones o actitudes mostradas en vida. Por tanto, se limitan a invocar la ayuda de sus deudos para facilitar su tránsito hacia el sitio que les corresponda, ilustrándolos de paso, acerca de las previsiones que convendrá tengan en cuenta para cuando ellos mismos emprendan el viaje.

Veamos, pues, algunos pormenores sobre el itinerario, advirtiendo de entrada que en modo alguno se trata de mapas y derroteros precisos, sino de bosquejos; meros portulanos que alertan sobre algunos accidentes de paisajes que ni siquiera podemos considerar "eternos", pues el Mayab ultraterreno muestra una capacidad de puesta al día casi tan deslumbrante como el terrenal.

No es por tanto extraño que casi nada quede ya en el imaginario, por ejemplo, de las antiguas vías y dificultades que experimentaban los viajeros prehispánicos en su camino al Xibalbá o Metnal (destino de la mayoría, aun cuando hubiese otros), en el más profundo de cuyos nueve planos habitaban los dioses de la muerte. Por entonces, el camino que la parte inmortal del maya había de recorrer hasta llegar ante ellos se concebía largo y lleno de peligros repartidos en los ocho planos precedentes; de ahí que se aprovisionara a los muertos con bebida, comida, monedas e incluso "acompañantes" en el caso de los señores.

Parte del camino y sus riesgos son descritos en el *Popol Vuh*: abruptos barrancos, un río que corría entre jícaros espinosos, corrientes de pus y de sangre, la trampa de los cuatro caminos de colores que desconcertaban al caminante... y ya en el propio Xibalbá, las temidas cinco casas: la de las tinieblas, la del viento helado, la de los jaguares, la de los murciélagos y la de las navajas cortantes. Una vez llegados a la presencia de lo divino, los hombres se desvanecían, pasaban a ser una energía actuante en el cosmos en un modo existencial distinto al de la vida, "encarnado" en la deidad de la muerte. Por eso ese sitio se llamaba Xibalbá, voz que cuando alude a espacio se traduce por "el lugar de los desvanecidos", pero que participa

biblioteca digital viajeros

de un campo semántico mucho más amplio que remite también a espanto y maravilla.

Poco, insisto, queda de ello, al menos al nivel de significantes, pero varios significados se mantienen pertinaces en esa suerte de diarios de viaje de los retornados, que son nuestros primeros apoyos, del mismo modo que lo fueron para esos largos siglos en que la cristiandad dependió de las revelaciones de los aparecidos, las ensoñaciones de los comunes y las visiones de los místicos para re-crear su propia geografía de la eternidad.[20] Pero mientras que esos aparecidos y visionarios cumplen con la caritativa tarea de instruirnos sobre la belleza o el horror de los paisajes eternos y el dolor inenarrable que provoca el privarse para siempre de la visión beatífica (la contemplación de Dios), los aparecidos mayas, desentendiéndose de la mística de Teresa de Ávila o Juan de la Cruz, emplean el escaso tiempo liminar de que disponen para apresurar a sus deudos a proveerlos con algún faltante.

Simplificando un mucho, ya que el periplo de los difuntos muestra diferencias según el grupo étnico, vemos ser creencia bastante común que a lo largo de los nueve días que dura, se enfrentan diversos obstáculos, como transitar por espantosos caminos que un tzutuhil de Santa Cruz describió "como que han puesto en hielo o en brasas de fuego, uno se siente y espina porque no es rico el camino ese; es un problema, es un dolor"; la prueba casi omnipresente de atravesar un río (por lo general con la ayuda de un perro), y, menos frecuente, la de pasar por una paila de aceite hirviendo (X-Yatil, Yucatán). No es por tanto extraño que los aparecidos reclamen sombreros y zapatos más cómodos para la travesía, ni el penitencial recordatorio de los abuelos sobre la importancia de tratar bien a los perros, so riesgo de que, al atravesar la corriente, se sacudan el pelaje —asidero de los muertos— y le impidan a uno llegar al otro lado. Contra la terrorífica paila, en cambio, no parece haber previsión que valga.

Claro nos advierten los relatos que hay que hacer provisiones para el viaje, para mitigar el hambre y la sed que se padecen durante el trayecto. Los deudos habrán de preocuparse, bien por depositar en su caja "unos

[20] Como bien han mostrado autores como Jacques Le Goff (1985 y 1977), Jean-Claude Schmitt (1994), Ana Martínez Arancón (1987), Howard Rollin Patch (1983) y Claude Lecouteux (1999).

biblioteca digital viajeros

panecitos y uno o dos lens,[21] para cuando tiene hambre", como hacen los jacaltecos; bien por enterrarlos con tortillas y cacao como estilan los chontales, o con algunas bolas de maíz para preparar pozol como hacen los tojolabales amantes de la tradición, o de poner tecomates con agua, pequeñas tortillas en un canasto y una servilleta, además de aguardiente y cigarros si el muerto los acostumbraba, como era común entre los achís de Chicaj al menos hasta los años 30 del siglo XX. Caso particular es el de los lactantes: habrá quien ponga un "bejuco de leche" en su caja, para que pueda alimentarse durante el viaje, o incluso, en el colmo de la ternura, las madres ixiles de Sxoloché exprimirán sus senos en un paño blanco que se coloca junto a la boca de sus pequeños, "para que tengan leche hasta donde van a llegar".

Hasta hace pocos años, cuando los saqueadores de tumbas no eran una plaga, era frecuente poner dinero en el ataúd, o incluso cacao (pues en ciertos sitios del más allá aún se aceptan antiguos valores de cambio) que según algunos servían al menos en parte para solventar gastos derivados del viaje, como la compra de alimentos (aun cuando nadie detalla dónde se hallan los sitios de aprovisionamiento, quién los atiende ni, mucho menos, cómo emplean las ganancias).

Dejar de poner dinero no es el único cambio, en ciertas regiones o comunidades hasta el tipo de provisiones alimenticias ha variado. Así por ejemplo, en la ranchería Miramar, de Tamulté, Tabasco, son pocos ya los chontales que estilen poner en el ataúd pozol y tortilla gruesa. El primero, según los "meros antiguos", le era útil al cristiano para aventarle a los gallos y pollos que encontraría en el camino, "para que no avisen", mientras que la segunda se destinaba al perro, "para que no ladre cuando te vea", pues si se percataba el Demonio de que un alma andaba por los caminos, se apresuraba a lazarla para llevarla arrastrando.

El tramo que continúa tras el río se antoja más brumoso que los márgenes de la laguna Estigia: casi nada declaran sobre él los aparecidos. A decir de los tzotziles, conduce a una encrucijada: el izquierdo es un camino amplio mientras que el derecho es sinuoso; el primero lleva directo al lugar de "los huesos quemándose" (K'atinbak); el segundo lleva al "cielo" (Vinajel)."[22] Esta idea de que el camino hacia lugares más apetecibles

[21] *Lens*, centavos en el sistema monetario guatemalteco.
[22] Laughlin y Karasik 1988: 20.

biblioteca digital viajeros

sea de de tránsito más difícil, parecería herencia de la tradición católica (que incluso lo representa así en ciertas iconografías), como lo muestra a las claras la creencia en boga en comunidades como la chontal de Miramar, Tamulté, donde se aduce que, según haya sido el comportamiento en vida, el muerto "jala por el camino angosto o por el camino ancho", donde acecha el Maligno. A decir de los tzeltales católicos de Tenejapa las almas buenas van a Sakil Balamil, situado "arriba" y las malas al Yetal Balamil, que es "la raíz del mundo".[23] Las opiniones, empero, difieren incluso en un mismo pueblo, conjugando horizontalidades, verticalidades y hasta puntos cardinales.[24]

Para varios grupos, sobre todo de Los Cuchumatanes, en algún momento se ha de atravesar una especie de aduana donde exigirán el recuento de lo que se recibió en vida y lo que se reintegra, incluyendo uñas y cabellos (de allí la insistencia de las abuelas ixiles a sus nietos, para que guarden consigo las uñas que se cortan mientras trabajan en tierra caliente. ¡Ay de aquel que las tire al mar! Será enviado a buscarlas bajo las aguas).[25] Fácil es imaginar, en consecuencia, la angustia que genera morir en tierras distantes donde será más dificultoso para el espíritu encontrar el camino de regreso a casa; por ello, cuando se muere lejos, desde el pueblo de Tenabo en Campeche hasta la aldea de Yulchén en Soloma, los vecinos cooperan para traer los despojos; existen incluso "comités" binacionales para repatriar los restos de quienes mueren mientras trabajan en los Estados Unidos. Y no han faltado ocasiones en que se pague el viaje a un especialista ritual para que traiga consigo de regreso "el alma" de un vecino muerto en el extranjero.

En algún sitio, que los guías no precisan, el fallecido habrá de enfrentarse a quien toma la decisión sobre su destino final, a menos que el tipo mismo de muerte lo haya determinado de antemano, como es el sino de los ahogados que atrapa el agua, los suicidas yucatecos por ahorcamiento

[23] Gómez Muñoz 2010: 71 y ss.

[24] Así, mientras para un católico pokomam de San Luis Jilotepeque lo que importa es la verticalidad (la gente buena "se va para arriba", donde hay "una claridad"), para un sacerdote maya del mismo sitio los determinantes son los puntos cardinales: el Norte es "el lugar de la claridad de los espíritus", el Sur el "lugar de vida", el Occidente "donde todo es oscuro, donde todo lo malo se lleva" y el Oriente marca la dirección del agua, la paz y el Inframundo, situado debajo de la tierra.

[25] Mayores datos al respecto en Ruz 2003b.

biblioteca digital viajeros

que van "a un sitio distinto", o los niños que casi sin excepción se asegura son puestos a cuidar jardines —a veces transfigurados en pequeños pájaros o mariposas—, aunque es también común suponer, como asienta la tradición católica, que mutan en ángeles (por eso es obligación de la madrina de bautizo de un lactante difunto en Hocabá, Yucatán, depositar en el féretro dos pañales desechables que servirán para confeccionarle en el Cielo un par de alas). Para los muertos comunes, en cambio, el destino es el Inframundo o, tratándose de católicos más ortodoxos, el Cielo, el Infierno o el Purgatorio.[26]

Con independencia de la ubicación definitiva a que lo destinen, hay una revisión de cuentas, y es entonces donde se emplea lo que reste del dinero colocado en el ataúd, bien para satisfacer alguna multa ante determinado Tribunal, bien para cubrir la entrada o "fianza" que exige San Pedro, resarcir una deuda con el Dueño del Cerro o el Santo Mundo. O incluso para saldar a un acreedor molesto, cuya existencia ignoren los familiares, cuando éste a su vez muera. En todo caso, la insistencia en el necesario pago de las deudas es continua en el caso de los hombres. Por algo los muertos del poblado de Aguacatán, Guatemala, se muestran particularmente insistentes cuando fallecen debiendo algo, pues eso les impide iniciar el viaje al destino final. El espíritu queda rondando por la naturaleza hasta que sus familiares se encarguen de finiquitar el adeudo.

En ocasiones puede tratarse de pagos diferidos, como el que —cómodamente sentada bajo una ceiba, peinándose los cabellos— exige a los mayas quintanarroenses de X-Pichil la virgen del Carmen a fin de permitirles salir del Purgatorio. La clemente abogada católica de los condenados por pecados leves, parece haber ingresado a la modernidad cambiando el escapulario por dinero en metálico, y escamoteándole algunos de sus atributos a otras entidades sobrenaturales mayas, pues cualquiera sabe que eso de peinarse la cabellera bajo una ceiba es distintivo de la Xtabay.

Sea para los dueños del Cerro, la patrona de los carmelitas o San Pedro, los aparecidos, en especial los hombres, muestran particular insistencia en el asunto del dinero cuando, hechas las cuentas, no les alcanza o si, peor aún, nada pusieron los parientes en la caja. Alguno incluso amena-

[26] Buena parte de los no bautizados contaban con el Limbo, pero ignoro a dónde fueron desalojados tras los sellos de clausura que ha poco le colocó el Vaticano a este lugar milenario.

biblioteca digital viajeros

za, si no se le proporciona, con llevarse a los deudos. Puesto que se trata de cantidades más bien pequeñas, el asunto, más que chantaje, se antoja cuestión de hombría ya que el prestigio masculino parecería radicar en buena parte en el finiquito de lo debido, en saldar deudas pendientes,[27] tanto como la fidelidad de sus esposas gravita sobre su honor.

No es por tanto de extrañar que los aparecidos insistan en reclamar sus provisiones o en que se cumplan sus deseos. Bien experimentado lo tienen los k' ekchís de San Pedro Carchah, donde "cuando no se respetan las decisiones del difunto, entonces se enoja y viene a molestar, con ruidos, lamentos, tirando cosas… Entonces se les prende[n] sus candelas, se les reza o se les lleva alguna de sus pertenencias hasta su tumba". De no hacerlo "castigan enviando una enfermedad". Otro tanto aducen los ixiles nebajeños, quienes saben que un descuido para con los parientes difuntos puede traducirse en un "espanto" que provoque "derrame" [parálisis facial], conocido precisamente como "enfermedad de ánimas". Y en el mismo campo fisiopatológico han de situarse los sustos a que están expuestos los chortís, aun cuando éstos distinguen claramente entre el "susto mortal" que puede provocar ver un cadáver, el "de espíritu", que producen los muertos al aparecerse en sueños (sobre todo a sus enemigos) y el "de aparecido" que generan específicamente las visiones, produciendo idiotez e insania (Wisdom 1969, 359).

Con independencia del motivo, la exigencia es por lo común atendida de inmediato, pues cualquiera sabe, como apuntamos antes, que los difuntos mayas hacen cualquier cosa con tal de lograr compañía; eso de separarse de una vez para siempre de toda la familia es algo que les resulta muy cuesta arriba. De allí la enorme importancia de los ritos apotrópicos (tendientes a alejarlos en definitiva para conjurar el daño que pueden provocar a sus familiares) o el empleo de pequeños subterfugios: que pueden ir desde las súplicas para que "no manden a buscarlos", hasta el intento de engañarlos (a ellos y a las deidades del inframundo) colocando en los brazos del difunto, en especial las madres, figurillas de barro o ma-

[27] Entre los chortíes de San Luis Jilotepeque se nos aseguró que las apariciones suceden por lo común "cuando el muerto dejó algo pendiente". Para corroborar si tal es el caso, se acude a los sacerdotes mayas "que platican con el muerto y saben que hay pendiente a través del fuego: sí, es cuando el fuego gira a la derecha; no, si el fuego gira a la izquierda."

biblioteca digital viajeros

zorcas de maíz al tiempo que se les alecciona: "aquí van contigo tus hijos; no dejás ninguno".

Pero en el umbral no sólo ha de reintegrase lo recibido o cubrirse las deudas. Es allí el lugar preciso para jugarse las últimas cartas buscando un mejor trato en el nuevo sitio de destino. Por algo los chontales de Tres Brazos, si bien se limitaban, en cuanto a alimentos, a poner una jicarita con una pelota de pozol en el pecho del occiso —"decían que pa' que aguantara el viaje"—, dedicaban gran cuidado a la limpieza de su cuerpo y de su alma;

> Antes, si el finadito era hombre, se llamaba enseguida a los viejos para que lo bañaran con agua y le dieran su buena zamarriada. Algunos, los que más respetaban la tradición, acercaban el cadáver al tronco de un árbol y ahí le daban sus chicotazos, sobre todo en el trasero y sobre los genitales, mientras le recriminaban: "Si fue'ste… cuánto culo jodiste, virgo rompiste, cómo lo movías el culo cuando estabas en el tronco". Era para protegerlo, mandándolo ya algo limpio —porque en esas épocas había mucho maleante que le ponía chile amaxito en el barriga al peje[lagarto], se bebía el caldito y en menos de una hora "se estaba rompiendo la trusa", porque eso era afrodisíaco bien comprobado—. Ya luego le ponían su mortaja de tusor negro […], y una reata en la cintura, pues era creencia que con esa "le daban cuando llegaba. Para perdonarle su pecado" (Ruz 2010a, 364).

Hoy, "zamarrear" un cadáver en Tres Brazos es costumbre casi desaparecida (o, al menos, no declarada), pero se sigue aseando y hasta rasurando a un difunto, y se le atavía con ropas limpias —"Que se vaya *jopom*, que no vaya chischiripo"—, sin faltar quien meta en la caja un espejito para ayudarlo a acicalarse y dar una buena impresión antes de "presentarse". En varias comunidades mayas es advertencia común que hay que cambiarse la ropa antes de llegar (de allí que se coloquen en la caja "mudas" de ropa limpia y, de ser posible, hasta nueva), una estrategia totalmente opuesta a la de ciertas comunidades de Los Cuchumatanes guatemaltecos que optan por enviar a sus difuntos con ropas sucias y hasta rotas, para ayudarlos a que inspiren compasión allí donde habrán de ser juzgados.

Donde no hay concesiones es en lo que concierne a las insignias de autoridad. Exhibirlas es imprescindible si se desea gozar de alguna con-

biblioteca digital viajeros

sideración en el Más Allá. Por eso habrá de proveerse de sus distintivos a quienes ocuparon cargos durante su vida, pues, aseguran los ancianos ixiles de Nebaj, cuando alguien muere, los otros muertos le preguntan qué cargo tuvieron: si fueron mayordomos, alcaldes, regidores, fiscales, "para ver si dieron servicio a la comunidad". Estos "tienen recompensa": se les dice "descansa aquí, en la sombra"; si no, se están en lo más oscuro. "Dios no lo da todo."[28] No debe creerse que presentarse con la vara, el traje o el zute que dan fe de haber sido alcalde, mayordomo o cofrade aseguren un perpetuo descanso; muy por el contrario, lo que se piensa (y se desea) es que permitirán a su poseedor seguir ejerciendo el cargo. Mientras que los que no tuvieron puesto alguno continuarán laborando como campesinos, leñadores, amas de casa o albañiles, las antiguas autoridades dirigirán cofradías, ayuntamientos, tribunales, se desempeñarán como jueces, licenciados y hasta policías encargados de franquear puertas, cobrar multas o distribuir labores.[29] Nada más aterrador para el maya que una continua ociosidad.

Así, una anciana ixil de Nebaj, al regresar de una experiencia de muerte temporal, relató: "Vengo cansada. Fui a visitar a los difuntos. Caminé, caminé y ¡qué lindo está allá! A la entrada hay perros y culebras. Había como una casona oscura, pero se veía mucho movimiento: niños arreglando flores en un jardín y mujeres moliendo y torteando en unas piedras de moler gigantescas, no como las de acá. ¡Lindo! Por todos lados había gente trabajando."

Aquí me detengo. El tiempo no me permite transitar ya por otros espacios; quedan para futuras guías las visitas a los jardines donde los lactantes maman de los pechos de ceibas o nodrizas de tamaño descomunal, las cuevas donde los que vendieron su alma al Dueño de los Cerros se afanan curando venados que hirieron cazadores con mala puntería; las peculiaridades del K'atimbak, Xibalbá, K'ambal, Baalba o Metnal; el curioso Porkatorio de los mayas de X-Pichil, donde —en concordancia con su nombre— los espíritus son sometidos a lavados intensivos; las sagradas montañas *ch'iibal* donde germinan viveros de almas-niñas tzeltales; el in-

[28] Entrevista con don Pedro Ceto, aldea Sxoloché, de aprox. 70 años.

[29] A decir de los mam de Todos Santos, los espíritus guardianes del cementerio traspasan las tapias y amplían sus rondines sobre el pueblo de los vivos durante las noches. Este papel de los antepasados como vigías protectores de la comunidad, lo atribuyen algunas comunidades tzeltales y tzotziles a quienes desempeñaron cargos públicos en forma destacada (Hermitte 1970; Gorza 1998).

biblioteca digital viajeros

framundo donde las adúlteras, transformadas en mulas, acarrean leña de huesos; el curioso Purgatorio de dos vías que conciben los de Almolonga; los cielos separados para tojolabales y mestizos; los escabeles donde sesionan en el Inframundo los Tribunales de los muertos, o aquellos otros gobernados por consejos de animales; los pueblos espejo que yacen bajo los lagos… sitios de linderos tan sutiles que a veces se intersectan, haciendo casi imposible discernir —como en aquella fantástica ciudad de Eusapia que recreó Italo Calvino— dónde termina un mundo y comienza el otro, si es que acaso se trata de mundos separados.

Senderos, trayectos, prolongaciones, atajos y travesías que se resisten a ser etiquetados en una simple guía, que escapan a la vista y entendimiento mortales; que sólo se tornaran del todo comprensibles para los mayas que los transiten una vez muertos.

Nosotros jamás podremos visitarlos; como al Gran Khan, apenas nos queda entrever sus maravillas a través del relato vivaz y generoso de los aparecidos y retornados; singulares Marco Polos del universo maya. Vago consuelo, pero consuelo al fin y al cabo, puede ser en este caso la sentencia de Eric-Emmanuel Schmit, "*Ce qui est intéressant dans une enigme, ce n'est pas la vérité qu'elle cache, mais le mystère qu'elle contient.*"

Índice de ilustraciones

Láminas 1 y 2. De acuerdo con el imaginario de la religiosidad popular (interesadamente estimulado por franciscanos y dominicos), san Francisco, a través de su cordón, y la Virgen del Rosario, empleando justamente la devoción a esa práctica, eran valiosos auxiliares para aminorar el tiempo en el Purgatorio. Fuente: Isabel Cruz de Amenábar, La muerte. Transfiguración de la vida. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996. (Páginas 103 y 105).

Lámina 3. La parábola bíblica del rico Epulón y el pobre Lázaro, cuyas almas fueron destinadas, conforme a sus acciones, al fuego eterno o a espacios beatíficos, nutrió la iconografía cristiana desde la época medieval. En la ilustración, procedente del Codex Aureus Epternacensis, fechado hacia el 1030 y conservado en el Germanisches Nationalmuseum, en Nuremberg, se observa a las almas (especies de homúnculos) transportadas respectivamente por ángeles o demonios, al Seno de Abraham o al Infierno. (Página 133).

biblioteca digital viajeros

Lámina 4. Entre los ixiles más tradicionalistas de Nebaj, Guatemala, es común que la tumba figure una cueva, sitio de entrada al Inframundo, donde se supone habita una porción importante de los antepasados difuntos. Foto: M. H. Ruz. (Página 133).

Lámina 5. No es inusual representar en la tumba elementos representativos de las tareas, profesiones o cargos desempeñados en vida. Foto: M. H. Ruz. (Página 134).

Lámina 6. En el caso del antiguo camino real Mérida-Campeche, el culto a los antepasados incluye la limpieza, arreglo y exhibición en los panteones de los restos óseos para el día de Fieles Difuntos. Algunos elementos de tal práctica recuerdan tradiciones prehispánicas. Foto: M. H. Ruz. (Página 135).

Bibliografia

ARA, Domingo de
1985 *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla*, M. H. Ruz (ed.). México: UNAM, IIFl, Centro de Estudios Mayas.

CARDINI, Franco
1982 *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval.* Barcelona: Península.

COTO, fray Thomas de
1983 *Thesaurus verborum. Vocabulario de la lengua cakchiquel vel guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, travajo y erudición*, edición, introducción y notas de René Acuña. México: UNAM.

FIGUEROLA PUJOL, Helios
2010 *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Bautista Cancuc en Chiapas.* Mérida, Yucatán: UNAM, CEPHCIS.

GÓMEZ MUÑOZ, Maritza
2010 *El arte tzeltal de evocar: signos de identidad entre memoria y olvido*, tesis de doctorado en Antropología, UAM-Iztapalapa, México.

GORZA, Piero
1998 *Tiempo y espacio entre los tzotziles de Larrainzar: Una nueva lectura.* Turín: Universitá di Torino.

HERMITTE, Esther
1970 *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

biblioteca digital viajeros

KAUFMAN, Terrence
1972 *El prototzeltal-tzotzil: Fonología comparada y diccionario reconstruido*. México: UNAM, IIFl, Centro de Estudios Mayas.

LAUGHLIN, Robert M. y Carol KARASIK (eds.)
1992 *Zinacantán, canto y sueño,* Traducción de Iliana Beatriz G. y Elisa Ramírez. México: CONACULTA-INI. 2ª ed. (Colección Presencias).

LAUGHLIN, Robert M. y John B. HAVILLAND (eds.)
1988 *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantan. With Grammatical Analysis and Historical Commentary*, 3 vols., Washington: Smithsonian Institution Press.

LAUWERS, Michel
1997 *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge.* Paris: Beauchesne.

LECOUTEUX, Claude
1999 *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*. Barcelona: Medievalia.

LE GOFF, Jacques
Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais. Paris: Gallimard.
1985 *L'imaginaire médiéval. Essais.* Paris: Gallimard.

MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana
1987 *Geografía de la eternidad*. Madrid: Tecnos.

NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco
1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa* (1702), Estudio introductorio, modernización, notas y apéndices de Ma. del Carmen León y Mario H. Ruz. México: UNAM, IIFl, Centro de Estudios Mayas.

PATCH, Howard Rollin
1983 *El otro mundo en la literatura medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.

RUZ, Mario Humberto
2002 "Credos que se alejan, religiosidades que se tocan: los mayas contemporáneos", *Religión maya,* ed. de M. de la Garza y M. I. Nájera. Madrid: Trotta, 321-364.
2003 "'Cada uno con su costumbra'. Memoria y olvido en los cultos funerarios contemporáneos", *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*, A. Ciudad, M. H. Ruz y J. Iglesias (eds.). Madrid: Sociedad Es-

biblioteca digital viajeros

pañola de Estudios Mayas y UNAM, IIFl, Centro de Estudios Mayas, 531-548.

2003a "Pasajes de muerte, paisajes de eternidad", *Los espacios mayas: representaciones, utilizaciones y creencias*, A. Breton, A. Monod Becquelin y M. H. Ruz (eds), México-París: UNAM, IIFl, Centro de Estudios Mayas y CEMCA, 619-657.

2003b "La restitución del ser. Identidades mayas de muerte", *Memorias del IV Congreso Internacional de Mayistas*. México: UNAM, IIFl, CEM, 155-178.

2005 "Fastos y piedades fúnebres en el ámbito maya", *Historia de la vida cotidiana en México, siglo XVIII,* P. Gonzalbo Aizpuru (ed.). México: El Colegio de México y FCE, 247-286.

2010 "Sueños y muerte, memoria y olvido: apuntes para una etnología onírica maya", *Figuras mayas de la diversidad*, A. Monod, A. Breton y M. H. Ruz (eds.). México: UNAM, CEPHCIS y CNRS, Laboratoire D'Ethnologie et de Sociologie Comparative y Laboratoire D'Archeologie des Amériques, 209-254.

2010a "Entre el río, la laguna y el pantano. El fluir de la vida cotidiana", *Paisajes de río, ríos de paisaje. Navegaciones por el Usumacinta*. México: CCYTET y UNAM, 287-374.

SCHMITT, Jean Claude

1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard.

TEDLOCK, Barbara (ed.)

1992 *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations.* Santa Fe: School of American Research.

VARIOS

1967 *L'Imaginaire médiéval. Essais*. Paris: Gallimard.

WISDOM, Charles

1969 *Los chortís de Guatemala.* Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

biblioteca digital viajeros

Ilustraciones

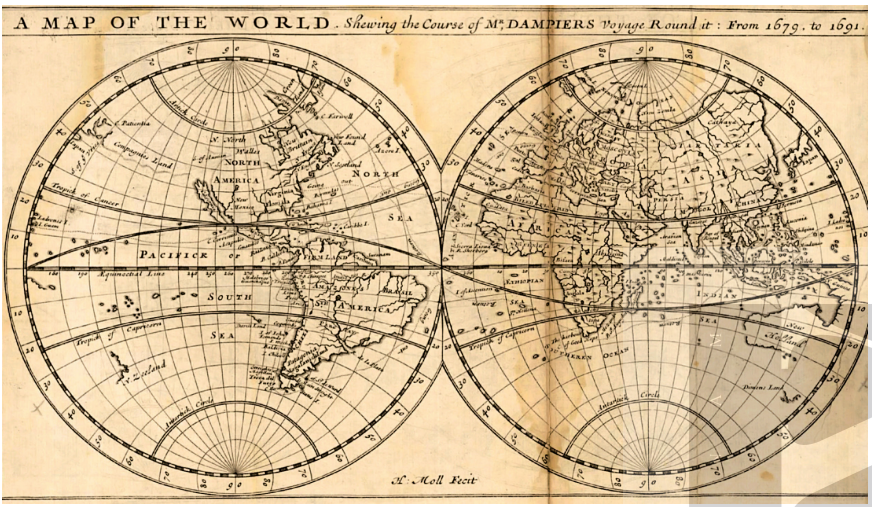
UNAM
biblioteca digital viajeros

C E P H C I S U N A M
biblioteca digital viajeros

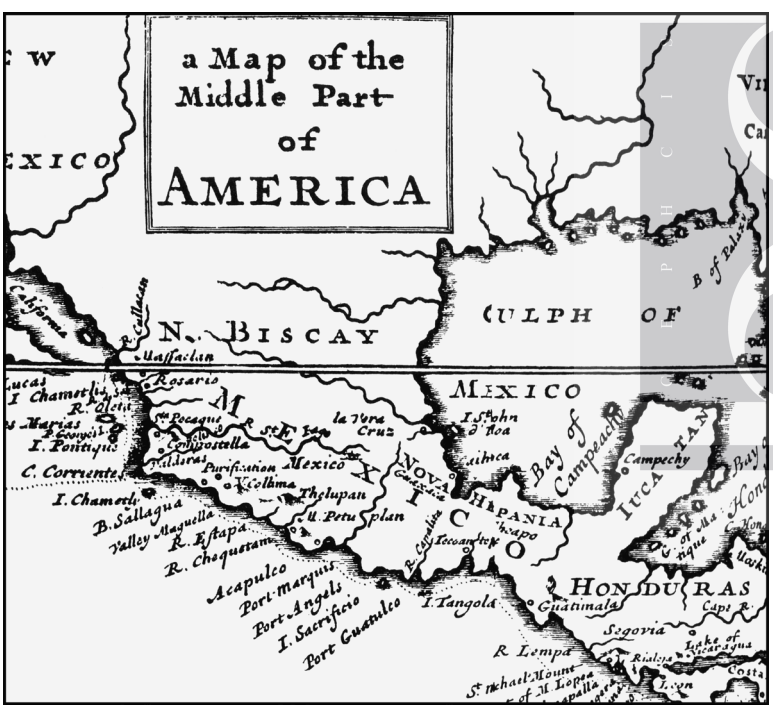
Viajes del pirata Dampier a Campeche

Lámina 2

biblioteca digital viajeros



Mapa 1



Mapa 2

biblioteca digital viajeros

Oriente está en Yucatán. El viaje de Frédéric de Waldeck

Lámina 1

biblioteca digital viajeros

Emanuel von Friedrichsthal: su encuentro con Mesoamérica y su descripción de Chichén Itzá

Lámina 1

CEPHCIS UNAM
biblioteca digital viajeros

Lámina 2

Lámina 3

biblioteca digital viajeros

El último viaje de Santiago Bolio

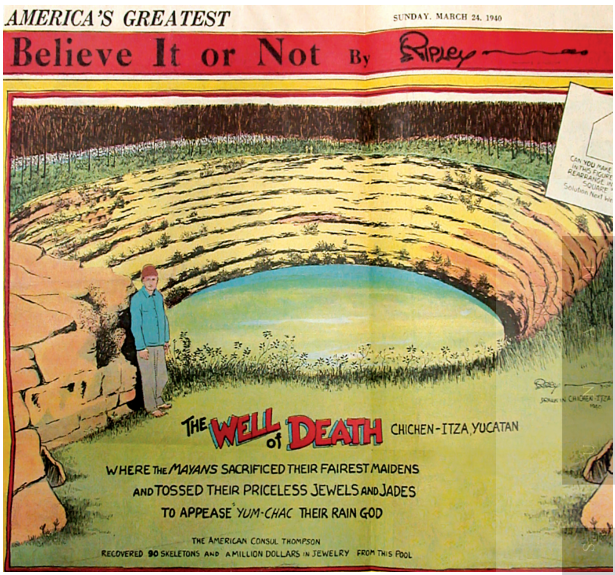


Lámina 1

Lámina 2

biblioteca digital viajeros

Lámina 4

Lámina 5

biblioteca digital viajeros

Lámina 6

biblioteca digital viajeros

En busca del don para curar.
Los viajes al inframundo de los h-meno'ob yucatecos

Lámina 1

Lámina 2

biblioteca digital viajeros
CEPHCIS UNAM

Lámina 3

CEPHCIS UNAM
biblioteca digital viajeros

Guías de viaje para Xibalba: Aparecidos y retornados mayas

Lámina 3

Lámina 4

biblioteca digital viajeros

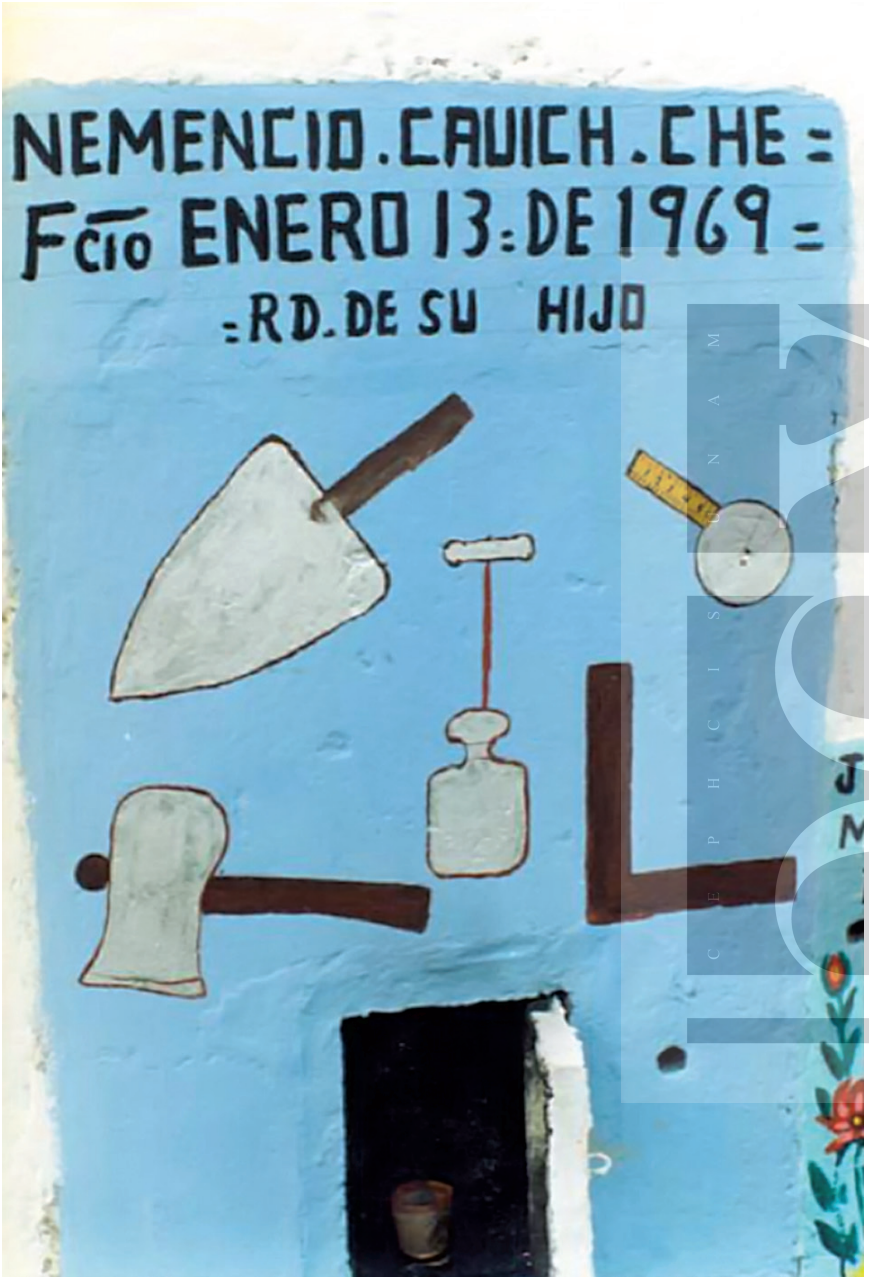


Lámina 5

CEPHCIS UNAM
biblioteca digital viajeros

Lámina 6

CEPHCIS UNAM
biblioteca digital viajeros

Viajeros por el mundo maya

editado por el Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales, siendo el jefe de Publicaciones Salvador Tovar Mendoza, se terminó de imprimir el 6 de febrero de 2015 en los talleres de Cromo Editores S.A. de C.V., Miravalle 703, colonia Portales Oriente, C.P. 03570, delegación Benito Juárez. La composición fue realizada, en tipos Caslon Pro de 11:14, 10:13 y 9:12 puntos, por Ricardo Rodríguez Alemán. La corrección de estilo estuvo a cardo de la editora y de Ricardo Rodríguez Alemán. Samuel Flores Osorio diseñó la portada. El tiraje consta de 250 ejemplares impresos en *offset* sobre papel cultural de 90 gramosy cuché de 135 gramos.

CEPHCIS UNAM
biblioteca digital viajeros